ANDREI PLEŞU

MINIMA MORALIA

Elemente pentru o etică a intervalului

CARTEA ROMÂNEASCĂ

1988

Coperta de *Sorin Dumitrescu*

Lui Constantin Noica. Dacă nu l-aş fi cunoscut, n-aş fi putut scrie această carte. Dacă l-aş fi ascultat, n-aş fi scris-o.

CÎTEVA PRECAUȚII ȘI LĂMURIRI

1. Nu oferim cititorului, în cele ce urmează, un tratat, fie și minimal, de etică. Ci doar o suită de observații rapide, născute în marginile unui teritoriu în care autorul a fost adus nu prin pricepere profesională, sau printr-un neutru interes teoretic, ci prin împrejurările, de tot soiul, ale vieții zilnice : exasperări și euforii, zel intelectual și confuzie sufletească, întîlniri cu prieteni și cu neprieteni, furii, iubiri, perplexități și speranțe. La un moment dat, am resimțit drept indispensabilă identificarea unei minime coerențe în acest vîrtej al pluralității care e spectacolul fiecărei vieți, dar pe care ne-am obișnuit, tocmai pentru că e atît de „comun", să-l lăsăm la voia întîmplării, ca pe o penumbră subînțeleasă. Ni s-a atras atenția, pe de o parte, că recuperarea ordinii etice e iluzorie sau prezumțioasă, și, pe de altă parte, că imediatețea eticului și didacticismul normelor sale îi anulează demnitatea speculativă. Am acceptat că, într-adevăr, nu

sîntem în situația de a formula ritos o compactă criteriologie morală, dar am rămas la ideea că, înainte de a fi într-o asemenea — utopică — situație, trebuie, totuși, să găsim o ordine a căutării ordinii, o tehnică a așteptării răspunsului. Intervalul dintre obnubilare morală și edificare nu poate fi străbătut în suspensia oricărei exigențe. Trebuie să existe o conduită a drumului *către*, chiar dacă *adevărata* conduită nu se poate întemeia decît din perspectiva drumului încheiat. A înlocui *arbitrarul* intervalului cu o *pre-ordine*, iată ce ni s-a părut că putem încerca. Rostită brutal, întrebarea care ne-a însoțit mereu a fost aceasta : cum să nu te smintești, atunci cînd n-ai găsit încă reperul cumințeniei ? Cum se supraviețuiește, decent, în interval ? În cele din urmă, am ajuns să credem că etica nici nu e altceva decît o *disciplină a intervalului*, că ea nu e *acasă* decît în spațiul de dinaintea opțiunii ultime. În spațiul propriu-zis al unei asemenea opțiuni, preocuparea morală încetează a mai avea obiect : normele devin surîsuri, disciplina devine grație. Orice demers etic bine condus tinde, firesc, spre propria sa dizolvare.

Cît despre lipsa de „puritate" speculativă a eticului, ne-o asumăm cu relativă dezinvoltură. Am putea culpabiliza, la rîndul nostru, textele speculative pentru lipsa lor de „impuritate" etică, adică pentru felul lor de a plana — stîncos — deasupra abisurilor în care întîrzie dezbaterea morală a fiecăruia. Repe-

tăm, n-am pornit la drum împinși de o interogativitate abstractă, constituită în spații rarefiate. Am pornit de jos, de la autobiografie, de la cotidianul cel mai neîndurător, de la o nevoie acută de consolidare mentală, de justificare interioară și de orientare. N-am căutat, deci, soluții teoretice, ci sprijin concret, lămuriri imediat eficiente. Alt tip de discurs — pur sau impur — nu ne-a stat în vedere.

Cîteva preciziuni suplimentare privind titlul acestei cărți se vor găsi în al nouălea ei capitol („Minimalism etic").

2. Cititorul va constata, frecvent, o anumită disproporție între anvergura problemelor atacate și tratarea lor laconică, dacă nu, adesea, expeditivă. Scris cu un constant sentiment al *urgenței,* textul se complace, tot timpul, în sugestie și eboșă, rămînînd, nu o dată, la stadiul de degrosaj, la consemnarea masselor mari, nefinisate, ale temei. Ansamblul e mai curînd o indicare de axe și delimitări elementare decît o expunere sistematică și adîncită. La limită, ne-am fi putut mulțumi cu publicarea sumarului, înțeles ca un inventar de probleme nuanțabile la infinit. Totul e efort de primă instanță, ton al diapazonului, dinaintea unei orchestre (deocamdată) absente. Refuzăm, prin urmare, cu toată energia, postura *știutorului* care deține rețete de viață și le poate livra, la cerere.

3. Mulțumim oamenilor și circumstanțelor care — în ultimii ani — au putut fi *prilejuri* ale acestor

pagini. Eternului feminin, în primul rînd, prin ale cărui întruchipări eticul intră și iese din lume, ca o respirare fără sfîrșit. De asemenea, cîtorva prieteni și cititori mărinimoși, dispuși să ne redeschidă oricînd, impenitenți, credit în alb. În sfîrșit, celor potrivnici care, prin îndîrjirile lor agresive sau ascunse, au întreținut, în adîncul nostru, aceà iritare fertilă, de care avem întotdeauna nevoie pentru a ne mobiliza.

Nu în ultimul rînd, mulțumim revistei *Viața românească* pentru publicarea multora din textele acestei cărți și Ilenei Mălăncioiu, în special, fără ale cărei solicitări imperative ne-am fi oprit, probabil, după obiceiul locului, la jumătate de drum.

Valea Vinului, august 1987

I. COMPETENȚA MORALĂ

Competența morală — singura pe care nimeni nu și-o contestă. Falsa autoritate morală: judecata și sfatul. Competența morală a „specialistului". Așezarea paradoxală a eticii ca „știință". Simțul etic și simțul comun. Irelevanța morală a omului ireproșabil. Insuficiența morală ca fenomen originar al eticii.

Oamenii sînt, adesea, mai modești decît par. Orgoliul are, uneori, subtilitatea de a le îngădui să-și declare, fără sfială, incompetența, pînă și în teritorii în care nu e tocmai măgulitor să fii incompetent. A devenit, de pildă, un titlu de distincție interioară, un semn de onestitate intelectuală, să poți admite că, în cutare domeniu, nu e cazul să te pronunți, că nu pricepi matematică, artă modernă, lingvistică structurală, sau orice altă disciplină, mai mult sau mai puțin sibilinică. Există nenumărați critici literari care par aproape mulțumiți să proclame că filosofia nu e treaba lor, după cum există metafizicieni care se mîndresc de a nu frecventa artele. Toți acceptăm de altfel, în retorica zilnică a conversației, că unele lucruri ne rămîn inaccesibile. La limită, sîntem chiar dispuși să recunoaș-

tem, în rare momente ale uitării de sine, că, în definitiv, există şi oameni mai inteligenţi decît noi sau, în orice caz, mai învăţaţi decît noi. Cu alte cuvinte, toţi ştim, din cînd în cînd, *să admirăm,* să privim către un altul de jos în sus, proiectîndu-l pe cerul exaltant al propriilor noastre, neatinse, idealuri. Suportăm să spunem şi, la rigoare, să ni se spună că nu sîntem destul de harnici, destul de iscusiţi, destul de ştiutori, destul de îndemînatici. Ceea ce nu putem tolera e să spunem şi, mai cu seamă, să ni se spună că sîntem moralmente precari, că sîntem corupţi, necinstiţi, discutabili din unghi etic. Un caragialesc personaj lăuntric e gata neîncetat să-şi atribuie toate defectele, cu condiţia să i se recunoască în unanimitate măcar o calitate: ţinuta morală. Aceasta nu înseamnă că ne socotim, în toate episoadele vieţii noastre, ireproşabili, că nu ne cunoaştem căderile, turpitudinile, mizeria interioară. Socotim însă că, orice am face şi orice am fi făcut, substanţa noastră fundamentală rămîne pozitivă, inalterabilă. Culpa etică e expediată în termenii unei tolerabile greşeli omeneşti, distincte de natura noastră adevărată care e, *malgré tout,* onorabilă.

Pe scurt, singura autoritate pe care conştiinţa individuală nu şi-o pune niciodată, sau aproape niciodată, la îndoială e autoritatea morală. Capacitatea de a distinge între bine şi rău, între viciu şi virtute, dreptate şi nedreptate pare a fi la îndemîna tu-

turor. În materie de etică, funcționăm constant printr-o nedemolabilă auto-complezență. Trăim într-o inflație barocă a competenței morale, într-o lume a cărei principală dezordine riscă să fie faptul că toți membrii ei se simt moralmente în ordine, sau că toți resimt dezordinea proprie drept neglijabilă. *L'enfer c'est les autres* — părem a concede cu toții. Prin urmare, *le paradis c'est nous-mêmes.*

Încrederea fiecăruia în propria autoritate morală nu exprimă nici măcar încrederea într-o incoruptibilă sămînță de bine existentă — dincolo de accidentele destinului individual — în adîncul oricărui exemplar uman. În acest caz, ea ar fi acceptabilă în numele unei antropologii optimiste, pentru care „păcatul originar" a putut compromite armonia funcțională a firii omenești, fără a infecta, totuși, noblețea ei esențială. Dar abuzul de autoritate care are drept rezultat abuzul competenței morale e mult mai puțin decît atît: e sentimentul difuz al propriei îndreptățiri, al infinitelor justificări pe care chiar actele noastre vinovate le pot căpăta, printr-o rafinată și oarbă cazuistică. Asumarea competenței etice e un gest tipic al obtuzității spirituale: e începutul derivei etice. În imediatul cotidian, ea are două forme specifice de manifestare: tendința de *a judeca* tranșant lumea și oamenii și aplecarea irepresibilă de *a da sfaturi,* invocînd, drept argument, propria calitate morală, laolaltă cu o prezumțioasă „experiență de viață". Nu e încă momentul să dis-

cutăm termenii în care se pune, în mod corect, problema judecății morale și aceea a sfătuirii. Deocamdată, reținem pericolul ca ele să cadă în pură vanitate etică. Oricum, și judecata și sfatul sînt, prin natura lor, inferioare *actului etic*. Ele sînt practicate, de regulă, tocmai ca substitut al actului, ca eludare a lui, ca modalități de a refuza să-ți ajuți semenii, mimînd — prin discurs — ajutorul însuși. Judecata etică e o specie a dezimplicării, după cum sfatul — firește întotdeauna „bun" — e o specie a suficienței. Amîndouă pendulează între rigorism fad și ipocrizie infatuată și instituie — în plan etic — o mortală sterilitate.

Există, totuși, competență etică reală? Și dacă da, cine o întruchipează? Este, de pildă, *specialistul* în probleme de istorie și teorie a eticii o competență în materie? Răspunsul e elementar și prompt: nu devii o autoritate morală întrucît i-ai citit pe Aristotel, pe Spinoza sau pe Kant. Erudiția etică — nedublată de vocație etică — e una din cele mai ridicole forme de erudiție: căci în nici un domeniu simpla știință de carte nu e mai inoperantă, mai inconsistentă, mai vinovată. Ajunși aci, să amintim, în treacăt, minimala distincție între etică și morală, o distincție de care noi înșine, în rîndurile de mai sus, n-am ținut, riguros, seama: *etica* are conotația unei rubrici academice și, ca atare, poate face obiectul unei profesionalizări savante. *Morala* e aspectul circumstanțial al eticii,

etică particulară, prelucrare subiectivă a moralității generice *(Sittlichkeit)* de care se ocupă etica. Pe temeiul acestei distincții, vom sfîrși prin a spune că specialistul în etică poate avea competență etică, dar nu are, în chip necesar, autoritate și competență morală. Or, pe noi nu ne interesează decît aceasta din urmă. Competența morală nu se dobîndește prin lectură și prin hermeneutică istorică. Ea nu se pretează la sistematica severă a *științei*. Lăsînd deschisă disputa socratică din jurul posibilității de „a învăța virtutea", ne vom refugia, deocamdată, în pacea disciplinată a conceptelor artistotelice pentru a spune că fapta morală nu poate fi obiectul unei cunoașteri exacte, întrucît ea nu e *necesară*, nu are loc *mereu* în același fel. Pe de altă parte, fapta morală nu e nici *accidentală*, în asemenea măsură încît să nu dea nici o șansă rațiunii investigatoare. Ea face parte din categoria faptelor *generale*, adică a faptelor care au loc *de cele mai multe ori* în același fel. De cele mai multe ori, dar nu întotdeauna. Faptele morale circumscriu un domeniu al nuanței, al varietății, al relativității, a cărui bogăție nu poate fi cadastrată inginerește. Etica însăși e o „știință" oarecum paradoxală, un amestec neobișnuit de *contingență* și *universalitate*, vizînd mai curînd înțelepciunea *(phrónesis)* decît știința propriu-zisă. *În etică nu se poate geometriza.* Discursul ei ezită ametitor între febra aspră a vieții și efortul ordonator al conștiinței, între imprevizibil și ordine, între ne-

mijlocirea imperativă a actului şi medierea răbdătoare a reflectării sale. Etica ne confruntă neîncetat cu un complicat amestec al legii cu nelegiferabilul. Mişcarea ei uneşte într-o singură traiectorie spiritul critic cu iertarea, sentinţa rece a absolutului cu o universală adiere de toleranţă. Mai mult decît orice alt domeniu, etica stă sub misterul destinului : în perimetrul ei, surpriza, răsturnările de situaţie, surparea neaşteptată a evidenţelor şi victoria perpetuă a improbabilului sînt fenomene constante. *Nimic nu e mai străin de simţul comun decît etica.* Etica începe acolo unde simţul comun intră în criză, constatînd că nici una din regulile pe care le îngînă mecanic în numele iluzoriei sale competenţe morale nu mai este valabilă. Drama etică apare, de aceea, din punctul de vedere al simţului comun, drept o formă de nevroză, drept o ne-regulă care îi tulbură habitudinile. Simţul etic e faţă de simţul comun ceea ce e insomnia faţă de somnambulism : o ne-adormire contemplativă, opusă adormirii active din jur. Ordinea morală, ca rezultat al veghei morale, e — spre deosebire de ordinea comună — o ordine de tip *patetic*, o ordine care nu se asociază cu confortul şi cu securitatea lăuntrică ; e o ordine alcătuită din suferinţă şi risc, o ordine cu grad minim de previzibilitate.

Incompatibilă cu priceperea etică a „specialistului" academic şi cu placiditatea didactică a simţului comun, competenţa morală e, într-un anume sens,

incompatibilă și cu existența neprihănită a omului ireproșabil. Nu vom spune că omul ireproșabil (eroul etic, sfîntul, ascetul sau cum vrem să-i spunem) e, în plan etic, incompetent, dar vom spune că ceea ce se poate numi „competența" sa e *irelevantă etic*. Omul ireproșabil, în măsura în care există, e dincolo de etic, într-un spațiu în care *deliberarea* etică e încheiată. Statica siluetei sale, imaculatea **prezenței sale** fac din acest erou rarisim un impozant *exemplum*, dar mai puțin un reper eficace. Ascetul e un simbol al capătului de drum. Drumul propriu-zis rămîne în urma sa, ca un vehicul abandonat după atingerea țintei. Or, etica e o strategie a vehiculului. Din unghiul capătului de drum, ea încetează să mai fie o problemă, devenind substanța *spontană* a vieții, expresia ei *firească*, nereflectată. E absurd să vorbești despre o morală a îngerilor. Natura angelică e meta-etică. Ea nu poate privi sfera eticului decît cu uimita candoare cu care zăpada ar privi focul. E foarte important să înțelegem că, de la înălțimea absolutului, morala e un ținut *exotic*. În acest exotism feeric se situează dezbaterea morală pe care o avem în vedere.

Absolutul nu poate coborî pînă la mărunta dăscăleală de care are nevoie inarticularea noastră pentru a evolua. Dar noi nu putem aproxima absolutul, dacă nu trăim cu vehemență — pînă în concretul ultim — misterul obnubilării lui. Iar etica

nu e, în fond, decît efortul de a găsi rigoarea normativă a actului uman, în condițiile unei cronice *carențe de absolut*. Norma etică însă nu poate avea alt criteriu legitim decît absolutul. Și atunci etica e tentativa eroică de a recompune absolutul din fragmentele tăcerii sale, de a găsi *legea în numele căreia se poate trăi cu demnitate ocultarea legii adevărate*. Etica e disciplina născută prin îndepărtarea de absolut, e un mod de a administra această îndepărtare. În proximitatea absolutului, ea devine caducă, asemenea unei lecții de înot pentru amfibii... Dezbaterea etică nu e necesară acolo unde ea e de la sine înțeleasă. Ea devine însă necesară acolo unde există criză morală, defect moral, cădere. Despre toate acestea, îngerii au încetat de mult să mai știe ceva. Iar ascetul tinde halucinat spre aceeași sublimă ignoranță. De aceea spunem că autoritatea sa morală e de o irelevantă splendoare.

Relevantă etic nu poate fi decît experiența nemijlocită a eticului, iar această experiență își atinge intensitatea maximă în patologia *culpei* morale. Competența morală adevărată începe, așadar, cu *eșecul* moral, mai exact, cu asumarea eșecului: cine urmează, în literă, codul moralei curente poate trăi pînă la adînci bătrîneți avînd aerul de a fi respectabil, dar moare fără a fi trăit încă în etic. Numai cine a trăit — imprudent — fascinația transcenderii codului, numai cine a resimțit relativitatea oricărui cod și, în același timp, indispensabila lui

autoritate a ajuns la hotarul experienței morale. *Competența morală adevărată se capătă exact în punctul în care ești pe cale de a o pierde.* Altfel spus, nu poate intra cu îndreptățire în dezbaterea etică decît fiul risipitor, al cărui chip e definitiv stigmatizat de pericolul rătăcirii. Caracteristica, întrucîtva derutantă, a competenței morale ar consta, deci, în împrejurarea că, spre deosebire de orice alt tip de competență, ea se întemeiază pe o insuficiență, pe o lipsă. E pregătit să mediteze la o etică cel care știe că niciodată nu e mai aproape de porțile ei ca atunci cînd stă singur dinaintea lor, ca un străin dinaintea propriei sale străinătăți. Adevărata competență morală începe cu o experiență ne-ipohondră a vinei, cu sentimentul incompetenței morale, al excomunicării de sine. Înseamnă aceasta că nu intuiește sensul legii morale decît cine o calcă ? Nu neapărat. Ceea ce ni se pare însă evident e că nu înțelege bine o lege cine n-a simțit niciodată în adîncul său ispita de a o contesta sau, măcar, neputința de a i se supune.

ADAOS : COMPETENȚĂ MORALĂ, IERTARE ȘI „PROGRES" MORAL

Faptul de a resimți ocultarea absolutului nu e doar *mediul* de constituire a eticului : e paradigma însăși a *vinovăției* morale. „Defecțiunea" morală e reductibilă, întotdeauna, indiferent de chipul ei concret, la o „întrerupere de circuit", la ștergerea urmei care leagă conștiința individuală de absolut. Culpa morală echivalează, așadar, cu pierderea simțului de orientare, cu dispariția — subiectivă — a „nordului". Cînd această dispariție e ignorată de cel care o suferă, culpa își e sieși opacă și nu poate fi temeiul nici unui demers etic. Vinovăția morală despre care spunem că e „fenomenul originar" al eticii e numai aceea în care vinovatul e simultan dezorientat și conștient de dezorientarea sa. Perimetrul competenței morale se stratifică, atunci, după cum urmează :

a) Competența morală a omului ireproșabil, irelevantă etic, întrucît posesiunea simțului de orien-

tare se manifestă ca o însușire firească și, ca atare, netransmisibilă.

b) Competența morală a simțului comun, care legiferează în chip mecanic, neputînd avansa — în lipsa simțului de orientare — decît pe drumuri dinainte marcate (prin convenienţă, tradiție, reflex social etc.).

c) Competența morală propriu-zisă, definită prin *conștiința dezorientării* și, în același timp, prin incapacitatea de a consimți unor marcaje prestabilite.

d) Incompetența morală propriu-zisă, echivalentă cu *dezorientarea inconștientă de sine*, nereflectată și, în consecință, inaptă a se percepe sub specia culpei.

Din punctul nostru de vedere, etica nu poate lua ființă decît la nivelul *c* al competenței morale, ca experiență a *rătăcirii* asumate, ca alergare tulbure sub un cer noros, al cărui albastru e întrezărit rar, sau doar bănuit.

Se naște, firește, întrebarea cum poți ști că ai pierdut ceva pe care nu l-ai avut niciodată ? Cum poți ști că ești dezorientat, în absența reperului orientativ ? Dar e o întrebare *strict logică*, dintre cele cu care etica nu lucrează. Și nici viața curentă. În pădure, știi că te-ai rătăcit nu neapărat pentru că ai știut, mai întîi, drumul : poți foarte bine să nu-l fi găsit încă. Ceea ce știi e că un drum *trebuie* să existe, că mișcarea nu are sens decît ca tentativă de *a ajunge* undeva, de a atinge o țintă. Criza mo-

rală e presentimentul punctului final, dublat de incompetența traseului optim. Conștiința morală începe cu recunoașterea *acestei* incompetențe și nu cu întîrzieri speculative asupra existenței (sau nonexistenței) capătului de drum. E drept că *ce*-ul scopului e, în etică, atît de legat de *cum*-ul căii, încît, nu o dată, el apare ca o simplă îmbobocire finală, ca excrescență ultimă a unei creșteri preformate în vederea florii. Calea și ținta sînt coextensive fără ca, prin aceasta, calea să se destrame în cuprinsul țintei, sau ținta să se risipească în dinamismul căii. Calea și ținta alcătuiesc, împreună cu figura mobilă a călătorului, corpul unitar și treimic al căutării morale, limita ei și infinita ei diversificare posibilă înăuntrul acestei limite date.

*
* *

Dacă însă competența morală e culpabilitate conștientă de sine, iar culpa care se auto-ignoră e semnul incompetenței morale, atunci iertarea acordată „celor care nu știu ce fac" e, în primă instanță, inacceptabilă. Numai că păcatul comis fără conștiința păcatului e distinct de păcatul comis cu conștiința corectitudinii, respectiv a îndreptățirii sale. Trebuie, cu alte cuvinte, să deosebim între păcatul *inocent* și păcatul care se ia drept virtute. Cel dintîi *nu știe* că e păcat: el poate fi iertat, căci lasă loc deschis unei iluminări corective. Cel de-al doilea *știe* că

nu e păcat : stă, deci, sub amenințarea incorigibilului și e, în consecință, de neiertat. Iertarea celor care „nu știu ce fac" urmează a fi, așadar, coroborată — fără contradicție — cu lauda celor care *știu* ce fac, sau care știu că nu fac ce e de făcut. E sensul unui fragment apocrif, emanînd din aceeași sursă cu textul iertării : „Omule, fericit ești dacă știi ce faci. Dar dacă nu știi ce faci, ești blestemat și stricător de lege".

Etica circumscrie un spațiu riscant, în care totul, sau aproape totul, poate fi iertat, dar în care conștiința morală autentică lasă mereu deoparte soluția iertării, ca pe o soluție care nu ține de sfera eticului, ci i se adaugă compensator, asemenea unei rezolvări — niciodată garantată — a irezolvabilului. Iertarea apare, cu alte cuvinte, cînd dezbaterea etică devine de necontinuat în termeni strict etici. Chiar practicată la nivelul eticii curente, de la om la om, iertarea poartă, în structura ei, o aromă trans-omenească : ea e efectul stuporii cu care absolutul contemplă lumea : e însăși această stupoare, transformată, pe nesimțite, în îngăduință...

*

* *

Odată aproximată, competența morală nu asigură, cu necesitate, „progresul" moral. A trăi eticul nu e a deveni din ce în ce mai bun, ci din ce în ce mai *atent* la registrul binelui și la evoluția acciden-

tată a sinelui propriu în raport cu el. În clipa în care crezi că ai devenit mai bun, ai devenit mai rău. „Progresul" moral — dacă progres este — e semnalat, mai curînd, de modificarea perceperii celorlalți, decît de înregistrarea propriei performanțe. Ești „mai bun" cînd începi să-i vezi pe ceilalți „mai buni" decît îți apăreau înainte și pe tine mai discutabil în comparație cu ei. Cu privire la sine, trebuie să fii plin de speranță, dar, în același timp, cu totul lipsit de iluzii. Nimeni nu ajunge la capătul drumului cu alt set de determinații decît cel cu care a pornit. Determinațiile înnăscute ale fiecăruia sînt materia constantă a mișcării sale etice, problema pe care fiecare o are de rezolvat. Iar a rezolva această problemă, în limitele condiției umane, e a-i adăuga o luciditate de fiecare clipă și un efort de fiecare clipă. Restul e neprogramabil. Sigură e doar alternanța zilnică a căderii cu redresarea, a puterii nesperate cu o incredibilă șubrezenie, a unui posibil mereu oferit și mereu neatins, cu un imposibil care se dovedește, uneori, în chip miraculos, realizabil. Sfîrșim cu limitele cu care am început. Putem doar spera să le identificăm, la timp, ca limite și să ne pregătim, înăuntrul lor, pentru o invazie, oricînd plauzibilă, a nelimitatului.

II. LEGEA MORALĂ

Spațiul moral. Conduita ca formă superioară a locuirii. Individualul ca obiect al legii morale. Adăpostire și locuire. Legea morală nu poate fi obținută inductiv. J.-M. Guyau și ipoteza morală.

În greceşte, termenul *éthos* din care s-a alcătuit denumirea tîrzie a „eticii" însemna, între altele, *locuință*. Componenta spațială şi arhitecturală pe care acest termen o implică e esențială, din punctul nostru de vedere, pentru înțelegerea adecvată a legii morale. Căci legea morală e abordată în chip potrivit cînd e privită nu ca o verticală unidimensională, sau ca un reper punctual, ci ca *desfășurare a verticalei,* sau ca *iradiere* a punctului. Legea morală nu se naşte din confruntarea *statică* a omului individual cu „imperativul categoric" al ordinii supreme. E nevoie ca ordinea supremă să intre în mişcare, să producă, prin alunecarea ei peste lume, un spațiu elastic, față de care legea să se comporte simultan ca *axă* şi ca *hotar* limitativ : acesta e spațiul *dezbaterii* etice. Şi e mai important să resimți eticul ca pe o *întindere* în care să te poți înscrie printr-o liberă evoluție, decît ca pe un ordin ju-

ridic care te fixează într-o pură supunere. Legea morală e teritoriul în cuprinsul căruia omul încearcă să se adapteze la absolut, într-un efort simetric cu tentativa absolutului de a se adapta la umanitate. Între o umanitate mărginită la propria ei condiție și un absolut inflexibil nu se poate naște spațiul moral, ca spațiu al minimei *acomodări* existențiale. Spațiul acesta e, așadar, o colaborare a maximei aspirații umane cu maxima îngăduință a absolutului. El unește cel mai înalt punct al lumii cu cel mai de jos punct al geografiilor superioare. Numai în zona de contact dintre aceste două puncte lumea poate fi, cu adevărat, locuită. Iar etica e *amenajarea lumii în vederea locuirii ei,* e întemeierea unui spațiu în care sufletul să se poată simți *ca și cum* ar fi *acasă.* Conduita morală nu e, în acest context, decît forma superioară a acelei „locuiri" *(Wohnen),* în care Heidegger vedea destinul pămîntesc al omului.

Dacă însă locuirea e o *lege* a speciei, *calitatea* locuirii ține de *libertatea* ei. De aceea, înțeleasă ca locuire, etica e, inevitabil, un domeniu neomogen, policrom, în care se exprimă mai curînd *creativitatea* omului decît *docilitatea* lui. Firește, nu oricine e liber să-și construiască propriul cod moral, așa cum și-ar construi o casă pe gustul său. Și, de altfel, chiar în acest din urmă caz, trebuie respectate tehnica și finalitatea universală a construcției, așa încît casa obținută să nu meargă cu originalitatea

pînă la prăbușire. Dar înăuntrul unei discipline acceptate, fiecare e dator să dea măsura propriei sale confruntări cu arta construcției, cu legea. Legea morală nu poate fi o soluție *generică*, dată ca atare și preluabilă ca atare în configurația specifică a oricărei existențe individuale. Ea trebuie să fie, dimpotrivă, spațiul de rezolvare al fiecărei ecuații individuale în parte, riscînd, altfel, să devină un plat „mod de întrebuințare" pentru o categorie nelimitată de mecanisme. Legea morală e culoarea pe care o capătă absolutul în mediul unui destin individual anumit. E o *rezultantă* mai mult decît o *premisă*: e o *operă* individuală, o lucrare neobosită a omului, impregnată de personalitatea sa, de drama sa, de traiectoria sa *irepetabilă*. Omul individual nu-și poate da un mai înalt conținut de viață decît acela de a reflecta asupra combinatoricii posibile dintre datele sale individuale și organismul megalitic al absolutului. Cu alte cuvinte, fiecare individ uman trebuie să-și gîndească lotul genetic propriu și propriul „proiect" existențial ca pe o întrebare formulată de absolut dinaintea conștiinței sale. Cum se poate integra expresia caracteristică a fiecărei siluete umane în marele dans al universalului, fără a-și pierde conturele? — iată o formulare posibilă a întrebării etice. Cum poate un om să devină statuie, păstrîndu-și accidentul fiziognomic ca pe însăși menirea sa? Omul individual e „sarea" absolutului. Și atunci, împlinirea legii morale echi-

valează cu a da gust bun rețetei cosmice, eliberînd-o de entropia unui legalism dietetic. Legea morală — spre deosebire de legile oricărui alt district al cunoașterii — nu aspiră la impersonalitate. Ea nu vrea să fie o lege a categoriei, ci una a individualului, a excepției. Altfel spus, individul uman nu e chemat pur și simplu să *ilustreze* legea în mod statistic. El constituie mai degrabă *criteriul ei de validitate*, substanța ei vie, agentul care o modelează, instanța care o confirmă. Fără participarea conștiinței individuale, a pigmentului solitar din adîncul fiecăruia din noi, legea morală nu e nimic. Nimic decît ordine sepulcrală, delir juridic al unei instituții care se încăpățînează să-și impună rigorile într-un pustiu...

Legea morală care nu se formulează ca lege a individualului, mai exact ca interpretare individuală a rigorii morale, încetează să mai aparțină unei etici a *locuirii*, căzînd în mediocritatea pragmatică a unei rudimentare *adăpostiri*. Adăpostirea e doar un chip al locuirii. E strictul ei necesar. Respectul timorat față de un canon etic neînduplecat reușește să ferească conștiința de disoluție morală gravă, tot astfel cum așezarea sălbaticului sub arcada unei peșteri îl protejează de impactul direct al furtunii. Dar autonomia în raport cu furtuna, pacea domestică, răgazul sublimărilor de tot soiul, pe scurt, forța de a locui în mijlocul ostilității, suspendînd-o și asimilînd-o în loc de a o evita umil printr-un

reflex biologic primar, toate acestea sînt posibile numai cînd gestul — aproape animal — al adăpostirii e împlinit prin inventivitatea locuirii. Majoritatea sistemelor morale nu reușesc, din păcate, mai mult decît să-l pună pe om la adăpost față de vacarmul său lăuntric și față de convențiile cetății. E de reflectat la o morală mai *ofensivă*, o morală în care omul *se propune* lumii, învățînd să locuiască suveran în sinea sa, în loc de a se adăposti de sine. Cine *se adăpostește de sine* pierde contactul cu daimonul său etic. Cine se decide *să locuiască în sine*, în umbra și în lumina sa, află, încet-încet, ceva despre ordinea universală. Daimonul începe să vorbească.

Deosebirea fundamentală dintre adăpostire și locuire se reduce, pînă la urmă, la faptul că cea dintîi poate fi concepută ca o *imitatio* a naturii, în vreme ce a doua aduce în spațiul naturii ceva nou. Adăpostirea potențează ingenios un „deja dat": coroana deasă a unui copac, concavitatea unui perete stîncos, denivelările unei pajiști. Locuirea e radicalmente creatoare: ea se eliberează de datul conjunctural pînă la a-i impune legea ei proprie, distinctă de imanența „terenului". Tot astfel, legea morală vine în lume cu o *noutate* care nu poate fi obținută inductiv, din chiar elementele constitutive ale lumii. Ea colaborează cu lumea, dar în numele unui postulat care o transcende.

Bunul simț e suficient pentru a demonstra imposibilitatea unei etici *induse* din peisajul uman cu-

rent. În acest peisaj, desăvîrșirea etică nu e de identificat niciunde. Există doar o sumă pestriță de încercări și eșecuri care, laolaltă, vorbesc, în cel mai bun caz, despre *urgența* unei preocupări etice, fără a oferi însă orientarea ei optimală. Efortul de a induce o etică din registrul contingent al vieții seamănă cu efortul acelui artist din vechime de a obține reprezentarea frumosului ideal luînd de la fiecare model studiat partea sa cea mai bună. Rezultatul e fatalmente compozit, factice, o juxtapunere de fragmente disparate care rezumă tendențios realul, în loc de a-i furniza o normă, un spațiu de emulație estetică. Prin comparație, vom spune că un spațiu al emulației etice nu poate fi derivat din substanța existențială comună: el trebuie *dedus* dintr-un principiu care, față de această substanță, apare ca *nou*: pentru a găsi ordinea etică a lumii trebuie să venim asupra ei de sus, să ne așezăm, ipotetic, într-un *altceva* al ei, într-o meta-lume. În aparență ne contrazicem. Căci, pe de o parte, vorbim de coloratura *individuală* pe care trebuie să o capete legea morală, iar pe de alta, de imposibilitatea de principiu a unei etici induse, adică a unei etici care să-și extragă norma pornind de la bogăția imediatului. În realitate, cei doi poli ai demonstrației noastre sînt complementari. Legea morală *trebuie* să exprime destinul individual, neavînd sens ca formulă vidă, ca obligație *abstractă*, impusă nediferențiat tuturora, dar, în același timp, aspi-

rația etică a individului uman nu se poate înscrie în economia confuză a cotidianului, ci numai în zona de elecție a unei ordini derivate din ipoteza absolutului. Legea morală e rezultatul unei întîlniri : întîlnirea „cazului" individual cu arhetipurile comportamentale ale spiritului universal. Legea morală e urma lăsată pe pămînt de pasul cuiva care umblă în conformitate cu un reper sideral. S-ar spune, parafrazînd o formulă celebră, că legea morală e *goală* fără omul individual, dar individul uman e *orb* fără intuiția unei ordini trans-individuale.

Cît de anostă și deformatoare poate fi o morală bazată pe nemijlocirea „experimentală" a „vieții" o demonstrează cartea unui talentat gînditor de la sfîrșitul secolului trecut, incapabil însă a se ridica deasupra ticurilor pozitiviste ale epocii. E vorba de *Ésquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, publicată la Paris, în 1885, de J.-M. Guyau. Pentru Guyau, morala trebuie întemeiată pe ceea ce știm, nu pe ceea ce „pre-judecăm". Ea trebuie concepută, prin urmare, ca o „știință avînd drept obiect mijloacele necesare *conservării* și *dezvoltării* vieții materiale și intelectuale. Legile ei sînt identice cu cele ale vieții înseși, iar în teoremele ei cele mai generale, ea e valabilă pentru toate ființele vii". Dar dacă țelul dezvoltării etice e formularea unor „teoreme" care să consolideze și să amplifice impulsul vital al fiecăruia, atunci — o recunoaște Guyau însuși — morala sfîrșește prin a fi un soi de „igienă

lărgită". Obligația morală nu exprimă, în acest caz, decît imanența forței vitale a individului : stă în puterea mea să comit actul etic, deci trebuie să-l comit *(Je puis, donc je dois).* Iar sancțiunea morală nu e decît consecința mecanică a actului comis, bună dacă actul e valabil etic, rea dacă actul e deficitar etic. Morala e o sub-ramură a biologiei generale. Ea reglează, pe cale naturală, raporturile dintre instinct și rațiune, așa încît decizia etică nu e obiectul unei reflexiuni libere, ci recunoașterea și acceptarea „legilor vieții", înscrise în structura noastră cea mai intimă. Dacă așa stau lucrurile, atunci natura morală cea mai coerentă e natura animală, iar „instinctul de conservare" e cea mai înaltă normă comportamentală a ființelor vii. Guyau încearcă, e drept, să nuanțeze lucrurile, să caracterizeze, de pildă, sacrificiul de sine ca fiind efectul paradoxal al extremei vitalități, sau să propună o teorie a *riscului* moral, ca formă de manifestare a *libertății* umane. Dar concedînd necesitatea riscului — nu doar în plan practic, ci și în plan speculativ — Guyau refuză totuși să plaseze legea morală dincolo de „spontaneitatea naturală" a vieții, în teritoriul riscant, mai mult bănuit decît știut, al unei ordini superioare. „Nu se poate deriva o lege pornind de la o ipoteză" — spune el. Dar studiind faptele imediate pentru a deriva *din ele* legea, procedăm tot în virtutea unei ipoteze : ipoteza însăși a legității lor. Conceptul legii e, în sine, o presupoziție, o intuiție

apriorică : nu am căuta-o, dacă nu am fi găsit-o... Iar legea morală e, prin excelență, desfășurarea pragmatică a unei ipoteze : ipoteza ordinii universale și a rostului specific pe care individul uman îl are înăuntrul acestei ordini.

În introducerea cărții sale, Guyau se complace în a evita antinomiile tezei sale printr-o metaforă : „Cînd urci un munte — spune el — ajungi, la un moment dat, să fii înconjurat de nori care ascund vîrful : ești pierdut în întuneric. La fel e pe înălțimile gîndirii : o parte a moralei poate rămîne pentru totdeauna ascunsă în nori, dar trebuie ca ea să aibă cel puțin o temelie solidă, să cunoaștem cu precizie punctul dincolo de care omul se va resemna să intre în nori". Metafora lui Guyau e foarte expresivă ; dar — rămînînd în termenii ei — vom adăuga că morala e o disciplină a cărei „temelie solidă" e dincolo de plafonul norilor. Sub nori e numai tărîmul aplicabilității ei. Și, în orice caz, cînd, aflat în preajma piscului, nu-l poți percepe din cauza norilor, nu rezultă din aceasta că norii există, iar piscul nu.

„Prosopopeea legilor" din *Criton* a sfîrșit prin a fi anulată, în efectul ei, de îndată ce o stereotipă pedagogie liceală a preluat-o facil, ca pe o metaforă educativă oarecare : printr-un artificiu retoric obosit, legile prind corp și vorbesc ca niște ființe aievea. Dar dincolo de acest truc socratic, Platon lasă să se întrevadă un adevăr mai grav decît cel sesizabil la suprafață : legile din *Criton* nu sînt atît *personificări* ale binelui public, cît *persoane*, făpturi autonome, vii, a căror autoritate vine din tocmai faptul că ele nu au doar „literă" moartă, de „cod juridic", ci, deopotrivă, suflet și spirit, asemenea unor vietăți întregi, de sine stătătoare. Dacă eticul e un mod de a dialoga cu legea morală, atunci e obligatoriu ca legea morală să poată intra în dialog, să fie, adică, un *organism* viu. Legea morală poate da socoteală de *individual* numai în măsura în care poartă cu sine — alături de prestanța ei generică — structura însăși a individualului.

Nu simplul fapt că *apar* în dialogul platonician, ca niște fantoșe vorbitoare, dă legilor „personalitate", ci faptul că ele se manifestă printr-un *comportament* complex și diferențiat, în funcție de „partenerul" cu care au de-a face (în speță Socrate). Între Socrate și legi nu e o relație administrativă, un mecanism orb al supunerii necondiționate ; între Socrate și legi, între omul individual și normele ordinii universale e o „înțelegere", un „acord", o *homologia* — spune textul grecesc (*Criton,* 52 a fine). Așadar, o *comunicare*. Legea morală nu e o lege de care asculți, ci una cu care comunici, care știe să te asculte. Înainte de a cere obediența, legile sînt dispuse a se lăsa puse în discuție și, eventual, înduplecate : „noi nu impunem nimănui cu brutalitate *(agrios)* hotărîrile noastre, ci doar i le propunem, lăsîndu-i libertatea să aleagă între a ne înduplеca prin persuasiune sau a ne da ascultare" (52 a). Respectarea legii morale nu are sens decît dacă e precedată de o *opțiune* intimă, de libera recunoaștere a validității și supremației ei. Legitimă e doar legea pe care *o alegi* în cunoștință de cauză ; iar pentru a fi „eligibilă", ea trebuie, pe de o parte, să ți se facă plăcută (51 d : „orice atenian este liber ca — după ce a intrat în rîndul cetățenilor și ne-a cunoscut pe noi, Legile, precum și rînduielile cetății — să plece oriunde, cu tot ce are, *dacă nu îi sîntem pe plac*" — s.n. A.P.), iar pe de altă parte, să-ți lase dreptul unei alte alegeri („Nici una din

noi, Legile, nu stă în calea nimănui...“). Obedienţa adevărată e *ulterioară* alegerii şi, ca atare, nu mai are aspectul unui gest dificil, dictat prin constrîngere. Obedienţa adevărată e „omologie“ profundă între om şi lege, e oglindire a legii în om şi a omului în lege. Situaţia ideală a moralităţii e aceea în care persoana e „normală“ (de la „normă“) şi norma e personală. Omul individual — ar spune Kant (vezi prima secţiune din *Întemeierea metafizicii moravurilor*) — trebuie să fie „exemplul unei legi“. Dar nu devine astfel şi legea expresia generalizabilă a unui destin omenesc? „A acţiona în aşa fel încît norma proprie să fie o lege universală“ — nu e doar a te pierde în universalul legii, dar şi a furniza universalului un trup: a fi viaţa unei legi, a o transforma din „sentinţă“ în „făptură“.

Se poate obiecta că legile din *Criton* sînt mai curînd legi civile decît morale. Dar dacă legile statului au nevoie de „întruchipare“ (cf. G. W. Fr. Hegel, *Principiile filosofiei dreptului,* Partea a III-a, Secţiunea a III-a, paragraful 269: „Statul este organism, adică dezvoltare a Ideii în distincţiile ei...“; şi mai departe: „Cu predicate, principii etc. nu ajungem departe în judecarea statului...“), atunci cu atît mai mult legea morală va avea un caracter „personal“, va fi, cu alte cuvinte, emanaţia unei instanţe vii şi nu a unei instituţii. Nu poţi *trăi* eticul decît imitînd *traiul* — acceptat ca regulă — al unei fiinţe etice. Nu poţi *făptui* cu justeţe mo-

rală, decît contemplînd justețea morală a unei *fapturi.* Moralitatea nu e, așadar, *oboedientia,* ci *imitatio:* participare la o lege organică, la o lege devenită biografie. „Legea în întregul ei *(nomothesia)* — spune Philon despre Therapeuții iudei din Egipt — pare a fi, pentru oamenii aceștia, un fel de ființă vie *(zóon).*" Iată o prelungire alexandrină la prosopopeea legilor din *Criton.* Origen, în *De principiis,* va merge și mai departe: el va percepe atributele vieții nu doar în Legea supremă, ci și în textul care o consemnează: textul acesta are corp (sens literal), suflet (sens alegoric) și spirit (sens esoteric). Simetria dintre *Lógos* și *Zóon* este perfectă: litera legii nu e valabilă decît dacă e „carnea" unei făpturi plenare; fără această plenitudine, legea rămîne o prescripție vidă, un reziduum defunct, un pretext al înregimentării, fără temei real și fără orizont.

III. ORDINE, LIBERTATE, TIMP

„...ut omnia sint ordinatissima"
Augustin, *De libero arbitrio*, I, 6, 15

Lege și model. Dimensiunea speculativă a eticii. Un concept al ordinii totale. Conotația temporală a ordinii. Răul ca hipostaziere a episodicului. Obsesia și limitele libertății. Judecata morală și problema timpului.

Etica tradițională alunecă, adesea, într-un delir al generalizării. Ea își construiește normativitatea pe genul proxim al individualității umane, trecînd, totalitarist, peste tot ce e diferență specifică. Or, în plan moral, ca și în patologia medicală, nu există boli, ci bolnavi. A recomanda unor pacienți diferiți același medicament, în același dozaj, pronosticînd același tip de vindecare, în aceeași unitate de timp, e un gest terapeutic rudimentar chiar dacă boala diagnosticată e, teoretic, aceeași și chiar dacă, uneori, procedeul dă rezultate. Adevărata terapeutică e capacitatea de a adapta știința *generală* a remediilor la singularitatea *cazului*. A vindeca e a avansa printr-o neobosită *diferențiere*. La fel, în etică, norma tre-

buie să găsească tonul potrivit şi „pogorămintele" necesare pentru a vorbi dramei individuale şi nu unei umanităţi abstracte, guvernabilă prin „statute" impersonale. Aceasta a fost marea intuiţie a creştinismului originar, nerespectată, din păcate, de creştinismul instituţionalizat de mai tîrziu: a înlocui eficacitatea generică a *legii* prin pathosul unui *model* personal; a înlocui „porunca" prin „pildă". Se recupera, astfel, sensul dintîi al latinului *norma:* acela de „exemplu", de întruchipare *concretă* a regulii. Epocala reformulare a eticului provocată prin trecerea de la rigoarea unei sentinţe la mărturia — şi martirajul — unei biografii particulare nu a fost asumată cum se cuvine de morala sistematică a filosofilor. Valoarea morală a individualului s-a afirmat mai curînd în teritorii distincte de gîndire, în literatură de pildă, la Dostoievski, sau la Ibsen. Dintre filosofi, puţini au scăpat tentaţiei de a „geometriza". Cu cîteva excepţii (Kierkegaard, Nietzsche, Max Scheler, Soloviov, Berdiaev), ei discută eticul cu o obtuză morgă categorială, inapţi să-l identifice şi să-l înţeleagă în sălbatica lui nemijlocire.

Dacă însă — cum pretinde Berdiaev *(De la destination de l'homme. Essai d'éthique paradoxale)* — avem dreptate să atribuim individualului demnitatea etică supremă, imperativul moral absolut fiind: „învaţă să fii tu însuţi", atunci apare riscul — amendat prompt de filosofia speculativă — ca etica să cadă în reţetar contingent, în preceptistică provin-

cială. Programatic aplicativă, constituită ca *soluție individuală* de viață, etica pierde din înălțime, tinzînd să eșueze undeva la periferia spiritului. Se pune, deci, întrebarea dacă — orientată cum este spre individual — etica își poate conserva, totuși, dimensiunea speculativă. În cele ce urmează, vom încerca să demonstrăm că, bine condus, discursul etic evită, fără efort, pericolul marginalizării. Prin cel puțin trei din temele sale, el intersectează decisiv sfera „ontologiei fundamentale"; e vorba de tema ordinii, a timpului și de reflexul lor antropologic: tema libertății.

Legea morală nu are sens decît într-o lume a ordinii perfecte. Hazardul nu poate fi administrat. Pentru a veni în cuprinsul realului cu un set de comandamente legitime, trebuie, mai întîi, să postulezi coerența lui de principiu. Dacă realul e arbitrar, întîmplător, haotic, el nu poate valida nici o lege și nu are nevoie de lege. Numai întrepătrunderea *obiectivă* a tuturora cu toate, numai coincidența neabătută dintre existență și sens îngăduie o regie comportamentală consecventă. Pe scurt, nu poți propune legea decît într-un teritoriu al legiferabilului. Rigoarea morală nu e de imaginat decît dacă admitem că ne mișcăm într-un univers în care *nu e posibil decît necesarul*. Trebuie să credem, ca altădată Laplace, într-o ecuație integrală a lumii, pentru a ne pune problema unei evoluții *corecte* în cîmpul ei. Căci cea mai mică dezordine ontică aruncă

în aer tot edificiul, justificînd orice dezordine axiologică. Cu alte cuvinte, ordinea, dacă e, nu poate fi decît *totală*. Coextensivă cu Ființa și, în fond, nimic altceva decît un alt nume al ei. A spune că lumea e un amestec de ordine și haos e totuna cu a spune că lumea e haos, căci nu se poate susține ordinea unui ansamblu, ale cărui părți sînt în afară de ordine. Dacă există fie și cel mai mărunt coeficient de „întîmplare", atunci totul e posibil; totul — în afară de lege.

Dar tocmai pentru că e totală, ordinea adevărată a lumii e capabilă de o nesfîrșită toleranță. Căci de la înălțimea incoruptibilă a anvergurii sale, ea îngăduie jocul liber al părților. Numai falsa ordine e dictatorială: ea se știe atît de șubredă, încît poate fi răsturnată de cel mai neînsemnat act de indisciplină. Ordinea reală e, dimpotrivă, atît de temeinic articulată, încît absoarbe în armonia ei toate stridențele, integrează tot, echilibrează tot. Ca un organism sănătos în care orice deviere e adusă, printr-o spontană reacție, la omogenitate funcțională. Cînd ordinea e adînc constituită, libertatea e posibilă. Cînd ordinea e precară, așadar aparentă, ea nu are decît șansa de a deveni tiranică. Cîtă ordine latentă, atîta libertate în act. Cît haos latent, atîta samavolnicie legislativă.

Etimologic vorbind, conceptul de „ordine" are o conotație temporală. El trimite la ideea de „orînduială", „înșiruire", „succesiune". Pe acest fond e

de înțeles o sugestie a Fericitului Augustin (*Confesiuni*, Cartea a IV-a, cap. 11), din care rezultă că lumea, în întregul ei, e *o frază în curs de rostire*, o ordine care tocmai se formulează. Și că nu poți înțelege sensul frazei înainte de a o asculta pînă la capăt. Încît, ori de cîte ori ne arătăm contrariați de un fragment sau altul al frazei universale, neînțelegîndu-i sensul, sau atribuindu-i un sens strîmb, păcătuim prin nerăbdare mentală, printr-o greșită raportare la structura însăși a ordinii. Ordinea e a ansamblului, nu a episodului. Mai exact, episodul nu își află semnificația adevărată decît înăuntrul unei sintaxe care îl depășește. Ordinea lumii nu se poate percepe decît pe intervale temporale mari sau, la limită, la sfîrșitul tuturor intervalurilor, în clipa în care fraza lumii se încheie și, odată cu ea, timpul însuși. Înregistrarea dezordinii, adică a prezenței răului înăuntrul ordinii universale, echivalează, în definitiv, cu un viciu de perspectivă : e o formă de blocaj în accidental, o fixare în episodic, o incapacitate cronică de a depăși staza imediatului, pentru a gîndi procesual, ascultînd macrorespirația dihaniei cosmice. Exasperarea dinaintea răului (dublată de un vot de neîncredere la adresa ordinii universale) nu atestă nimic altceva decît un defect de intonație : se pune punct acolo unde nu e decît virgulă, se ia drept încheiere ceea ce e continuitate, desfășurare, perpetuă redeschidere. A percepe răul e a nu pricepe *mersul* lumii, puterea ei

de a răsturna efectele în cauze, treapta atinsă în punct de pornire, rezultatele dobîndite în material de prelucrat. Răul e telescoparea unui fragment din biografia binelui, e hipostazierea arbitrară a detaliului pe socoteala întregului. Iată cum sună acest gînd în formularea — colocvial limpede — a lui Augustin: „*...dacă cineva ar avea vederea atît de scurtă încît — privind un paviment mozaicat — n-ar cuprinde dintr-o ochire decît desenul unui singur pătrățel, l-ar acuza pe lucrător că ignoră ordinea și compoziția; el și-ar imagina că bucățile de mozaic s-au amestecat între ele și că din cauza aceasta nu se pot percepe dintr-o dată diversele linii, menite să se completeze reciproc pentru a alcătui un singur tablou. Nu altfel se întîmplă cu oamenii necultivați: nefiind în stare, datorită slăbiciunii spiritului lor, să cuprindă și să înțeleagă adaptarea reciprocă, concertul tuturor ființelor din univers, ei își închipuie, de îndată ce sînt contrariați de ceva care, în ochii lor, trece drept foarte important, că în natură domnește o mare dezordine*“ (*De ordine*, I, 2). Exprimată printr-o metaforă spațială, ca în acest fragment, sau printr-una temporală — ca în *Confesiuni* — ordinea apare mereu ca o *iradiere a globalului*, ca o *armonie indivizibilă*. Dezordinea, în speță răul, e — dimpotrivă — divizarea factice a indivizibilului, pulverizarea unității într-o multiplicitate isterică, într-o legiune de particule care nu-și realizează co-participarea la întreg.

Odată admisă, axioma ordinii universale ridică, necesarmente, grava problemă a libertății. Căci dacă totul e predeterminat, ca sensul unei fraze în curs de rostire, dacă jocurile sînt dinainte făcute, cum se va mai înscrie liber, în această ordine, destinul individual? Să constatăm, mai întîi, că lumea modernă, cea europeană mai cu seamă, e marcată de o tenace și imatură obsesie a libertății, de un fel de panică vanitoasă dinaintea unui eventual exces al determinării. Explozia titanică a voinței individuale, aspirația către un absolut al neatîrnării, către „a nu avea alt stăpîn în afara rațiunii proprii" capătă, uneori, de la Renaștere încoace, o tentă ușor maniacală: libertatea devine un scop în sine, cînd nu e pură demagogie sociologică. Din unghiul acestei epidemii a emancipării, nu e liber nici Zeul însuși, căci el nu poate schimba, de la o zi la alta, legea lumii pe care a creat-o, decît renunțînd la atributul înțelepciunii. Zeii au toate libertățile, mai puțin aceea de a-și contrazice sacralitatea.

Libertatea e, pentru mulți, dreptul constructorului de a-și surpa construcția, dreptul peștelui de a ieși pe uscat. A înțelege astfel lucrurile e a lua necesarul drept constrîngător, ordinea drept o privațiune. Simplul fapt de a trăi e resimțit, în acest caz, drept o fatalitate jignitoare, drept o stare de detenție, contrară nevoii de *opțiune* a personalității. Dar stă în natura opțiunii să nu opereze în vid. Nu poți opta decît dacă există alternativă. Iar alternativa e

un chip al ordinii, de care nu se poate face abstracție. Singura libertate pe care o avem e de a alege între a ilustra ordinea prin consimțire la ea, sau prin încălcarea ei. Libertatea de a trăi *ca și cînd* ordinea n-ar exista — nu e nimănui dată. Poți decide, în mod liber, să fii *agentul* ordinii universale, colaboratorul ei, sau să fii *materia primă* a ordinii universale, excrescența pe care ea o modelează, o aplatizează, o readuce la sine. Pentru a identifica ordinea, omului îi e dată libertatea de a o căuta, de a gîndi *orientat spre ea,* iar pentru a avea curajul să caute în liniște, îi e dată libertatea să spere. Îndrăzneala virilă a *gîndirii* și combustibilul tonic al *speranței* sînt însemnele cele mai caracteristice ale libertății umane. Dar, încă o dată, libertatea de a trăi *independent* de ordine, sau de a *inventa* o ordine proprie, *orice* ordine, această libertate nu există.

Posibilitatea de a alege binele nu orbește, sub un acefal teleghidaj angelic, ci în deplină convin gere, în clara lumină a conștiinței, e marele dar făcut umanității, norocul și privilegiul ei. Darul acesta se plătește prin posibilitatea de a alege greșit. Etica nu e altceva decît pelerinajul cutremurător al sufletului între polul plus și polul minus al alegerii, între realizarea de sine înăuntrul ordinii, sau strigarea de sine împotriva ei. Ceea ce însă nu era de așteptat : aderența la ordinea universală conservă chipul individual, în vreme ce re-

fuzul ei desfigurează și dizolvă individualitatea ca pe o iluzie oarecare. Prețioasa unicitate a individualului nu e, cum s-ar crede, contrarie ordinii globale, ci e un epifenomen al ei, oglindirea ei microcosmică.

În *Retorica* sa, Aristotel vorbește de trei genuri oratorice, corespunzînd celor trei modalități ale timpului : genul *epidictic,* care se pronunță — prin laudă sau blam — asupra unor împrejurări prezente, genul *judiciar,* care se pronunță — prin acuză sau apărare — asupra unor împrejurări trecute, și genul *deliberativ,* care se pronunță — prin sfătuire sau disuadare — asupra unor împrejurări viitoare. Împrumutînd terminologia aristotelică, vom spune că etica tradițională întîrzie nepermis de mult în epidictic și judiciar, abuzînd de retorica blamului și a acuzării, în loc să zăbovească între nuanțele infinitezimale ale deliberării, pentru a obține o judecată care să nu țină seama de conjuncturile trecute sau prezente, ci de deschiderea individualului spre o desăvîrșire *în curs de formulare,* ca și desăvîrșirea lumii. A trăi în raza eticului nu înseamnă a reflecta cum *ai fost* și cum *ești* judecat, ci cum *vei fi* judecat, dintr-o perspectivă care îți lasă mereu deschisă evoluția. Natura morală se definește prin dimensiunea încrederii în posibilitatea perfecționării de sine. Pentru ea, totul e *încă* de făcut. Nu ireversibilul greșelii trecute sau prezente o preocupă, ci intervalul de auto-reglare pe care îl are în față pînă

la o judecată viitoare, suspendată încă. Elanul veșnicei reînceperi, al unei neîntrerupte *înnoiri* interioare, prin raportare nu la un cod moral pietrificat, ci la o *finalitate* morală vie — acestea sînt datele adevăratei dezbateri morale. Tema ei (inepuizabilă) se poate formula astfel : a ilustra liber ordinea lumii, privind prezentul sinelui propriu din unghiul șansei lui viitoare, adică din unghiul cauzei lui finale.

EXCURS : FALSTAFF ȘI TIMPUL SUBLUNAR

Lui Florin Mihăescu

Banish plump Jack and banish all the world * (Shakespeare, **Henric al IV-lea**, Partea I, Act II, Scena 4)

Bine dispus pînă la nesimțire, fanfaron, pofticios, chefliu, iute de gură și gata de șotii, greoi și ușuratec, pe scurt gras, gras de rang cosmic, Falstaff pare, la o privire superficială, un personaj solar și jupiterian, o natură diurnă prin excelență, fără complexități și mistere. De la Maurice Morgann (*Essay on the Dramatic Character of Falstaff*, 1777) la Coleridge și Hazlitt, veselul cavaler, bufonul zănatec manevrat de Shakespeare în *Henric al IV-lea* și în *Nevestele vesele din Windsor* și-a găsit nenumărați avocați, tocmai pe linia firii lui norocoase, plină de umor, de exuberanța jocului, simpatică la superlativ, chiar dacă surprinsă, adesea, în cel mai flagrant defect moral. Dar cînd Falstaff însuși vorbește despre sine, la prima lui apariție în scenă, nu o analogie solară îi stă la îndemînă. Dimpotrivă :

---

* *„Alungă-l pe durduliul Jack și vei alunga întreaga lume."*

„Noi ăştia care avem mîna cam lungă ne călăuzim mai degrabă după lună (...) Sîntem cavalerii nopţii *(squires of the night's body)*. Hăitaşi de-ai Dianei, slujitori ai umbrei *(gentlemen of the shade)*, răsfăţaţi ai lunii *(minions of the moon)* ... ; ca şi marea, sîntem stăpîniţi de neprihănita şi mîndra noastră domniţă luna..." (trad. Dan Duţescu). „Grăişi cu tîlc — observă tînărul Henric, încă bun camarad al lui Falstaff — căci soarta noastră de oameni ai lunii *(the fortune of us that are the moon's men)* are, ca şi marea, flux şi reflux...". Falstaff nu e, deci, ce pare să fie. O spune, de altfel, apăsat, Hal însuşi, la sfîrşitul primei părţi din *Henric al IV-lea*. „Om ciudat ca el n-ai mai văzut" — adaugă prinţul, adresîndu-se fratelui său, John de Lancaster. Un Falstaff „ciudat" *(the strangest fellow)* şi selenar iese, aşadar, la iveală, dincolo de spuma glumelor sale : un Falstaff ambiguu, asemenea marelor, un „crai de Curtea Veche" : Paşadia, Pantazi şi Pirgu adunaţi laolaltă într-o singură întruchipare ; noblеţe degenerescentă şi dezmăţ plebeu. „O să strălucesc pe lîngă voi, aşa cum străluceşte luna plină în puzderia stelelor" — declamă, gascon, bătrînul obez (*Henric al IV-lea*, Partea II, Act IV, Scena 3), confirmîndu-şi, o dată mai mult, ascendenţa lunară. Falstaff e însoţitorul nocturn al prinţului Henric (care, ca Henric al V-lea, îşi va dezvălui resursele solare). Regalitatea e solară ; bufonul e selenar, e îngerul ei noptatec *(ill angel* —

Henric al IV-lea, Partea II, Act I, Scena 2) *, melancolia ei.

Noaptea și melancolia — și una și cealaltă teme tipic lunare — sînt atribute recurente ale lui Falstaff. „Sînt melancolic ca un cotoi năpîrlit" — spune el (cotoiul e, de asemenea, o emblemă nocturnă). „Sau ca miasma mlaștinii Moor Ditch" *(the melancholy of Moor Ditch)* — întregește, batjocoritor, Hal. Mlăștinosul, umidul, informul flasc însoțesc mai cu seamă aparițiile ultime ale lui Falstaff, în *Nevestele vesele din Windsor.* Pentru doamna Ford, pletoricul ei curtezan e „în chip nesănătos jilav" *(unwholesome humidity).* El însuși se declară *a man of continual dissolution and thaw* („un om în necontenită subțiere și topire" — trad. V. Bârna), un „munte de ceară" *(a mountain of mummy).* Pentru „abuzurile" sale va fi azvîrlit în Tamisa. Va fi constrîns, apoi, să se travestească în femeie (grăsana din Brentford) pentru a evita furia d-lui Ford. Apa și feminitatea — în perfect acord cu simbolismul lunii (ca și coarnele pe care Falstaff le poartă în farsa finală din *Nevestele vesele...)* — sînt materia lui nevăzută, substratul ascuns al naturii sale. Apa, feminitatea și întunericul. „Om al lunii", eroul e, inevitabil, „om al nopții". Întîlnirea unui prieten de tinerețe (Shallow — *Henric al IV-lea,* Par-

* Traducerea românească a lui Leon Levițchi echivalează *ill angel* cu „ban fals", ceea ce deplasează și diluează — în mod inutil — sensul textului englezesc. (= „înger rău").

tea II, Act III, Scena 2) e prilej de rememorare a unor nesfîrşite petreceri : „nu o dată am auzit clopotele de la miezul nopţii". Cei doi „crai" îşi amintesc şi de o femeie, un soi de Arnoteancă britanică, al cărei nume e, firește, Nightwork, Jane Nightwork. Noaptea e şi mediul legăturii dintre Falstaff şi prinţul Henric. Calităţile viitorului rege dospesc în pîntecul nopţii falstaffiene „cum cresc ierburile de vară, mai mult în timpul nopţii, pe furiş" (*Henric al V-lea,* Act I, Scena 1). Pe venirea nopţii contează Falstaff cînd se vede repudiat de prinţul proaspăt încoronat : „Mă va chema din nou, de îndată ce se va-nnopta" *(at night).* Pîntecul uriaş al lui Falstaff nu e asimilabil atît formei perfecte a sferei, cît abisului nocturn, haosului. În *Henric al V-lea* se vorbeşte, undeva, de *the foul womb of night.* Indistincţia beznei viscerale, aspectul devorator al pîntecului trimit nemijlocit la *originarul* nopţii, la febrele ei germinative (cf. Jean-Marie Maguin, *La nuit dans le théâtre de Shakespeare et de ses prédécesseurs,* Lille, 1980). Doamna Ford îl compară, nu întîmplător, pe Falstaff cu o balenă. În măruntaiele lui, ca Iona în măruntaiele chitului, prinţul Hal trece printr-o supremă probă iniţiatică : moare şi reînvie. Falstaff e, aşadar, prilejul şi spaţiul unui copios proces lăuntric. După cum lumea însăşi, cu lumescul ei, e unicul prilej şi spaţiul privilegiat al aventurii morale a omului.

*
* *

Personaj lunar, nocturn, devorator, Falstaff e într-o relație specială și cu legile timpului. Căci în vreme ce soarele e „mereu egal cu sine", luna e un astru ritmic, ilustrînd, prin creșterea și descreșterea lui, un destin „patetic", o perpetuă devenire (cf. Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religions,* cap. IV). Periodicitatea „istoriei" lunare, mersul ei ciclic, cu efect palpabil asupra mărilor și asupra fertilității vegetale și animale, predispun selenaritatea la un raport nemijlocit cu fiziologia timpului terestru. „Fazele lunii — spune Mircea Eliade — au revelat omului timpul concret, distinct de timpul astronomic, care, desigur, n-a fost descoperit decît ulterior."

În preajma lui Falstaff, Shakespeare instituie o adevărată *obsesie a timpului.* Eroul intră în scenă întrebînd, abrupt, „cît e ceasul ?" *(What time of the day is it ?).* „Ce oră a zilei este" — sună textul englezesc, pentru a sugera noctambulismul întrebătorului, nedeprins, parcă, a măsura spațiul diurn. „Cîte ceasuri să fie ?" întreabă și pungașul Gadshill, la cea dintîi apariție a sa. Pînă și Hal, contaminat de duhul lunatec al tovarășilor săi de noapte, întreabă brusc, la un moment dat, „cîte ceasuri sînt ?". Întrebarea e aproape o parolă a grupului, semnul fatalei lui angajări în vîrtejul vertiginos al timpului.

„Sînt grăbit...“ — spune Falstaff la începutul ultimului act din *Nevestele vesele...* Masivitatea lui — ca și aceea a întregii lumi — se dovedește instabilă, inconsistentă, fugace. Cine trăiește în timp stă sub mișcarea accelerată a timpului : sub întîmplare *(chance)*, alterare *(the cup of alteration)*, moarte. Dar, deopotrivă, sub o anumită regularitate, care garantează, la răstimpuri, „eterna reîntoarcere“ a vieții. Se vorbește mereu, în teatrul shakespearian, despre o *ordinance of times*, o lege poruncitoare a timpului, ca și despre *the revolution of the times* : traseul ciclic al vremii, care face cu putință repetiția și previzibilitatea. Există *rotten times*, vremuri deșuchiate, „cînd anotimpurile își schimbă firea“, și există o împlinire a vremilor *(a perfectness of time)*, cînd omul încetează a mai fi *time's subject*, pentru a intra, prin „poarta cea strîmtă“ a clipei atemporale, într-o condiție eternă. * Drumul către această condiție eternă a umanității trece însă, necesarmente, prin condiția ei temporală. Drumul spre „aurita grijă“ *(golden care)* a regalității trece prin precipitarea dezordonată a lipsei de grijă, a rătăcirii sub-lunare. Cu alte cuvinte, pentru a ajunge Henric al V-lea, prințul Hal trebuie să fie, mai întîi, ucenicul lui Falstaff :

* Pentru înțelegerea clipei ca „ieșire din timp“, vezi *nota* de la sfîrșitul acestui excurs.

Căpşuna creşte-adesea sub urzici.
Semințelor de soi le merge bine
Cînd sînt vecine cu vreo buruiană.
Sub vălul neastîmpărului, prințul
Ascunsu-şi-a lucrarea minții lui...

(*Henric al V-lea,* Act I, Scena 1, trad. Ion Vinea.)

S-ar părea, deci, că lumea e în aşa fel alcătuită, încît, în limitele ei, nu poți obține claritatea şi liniştea decît la capătul unui ocol ce trece pe sub „vălul sălbăticiei" *(the veil of wildness).* Ocolul acesta este tărîmul eticului. Pentru a ieşi deasupra timpului, trebuie neapărat să intri, mai întîi, în joaca lui. *We play fools with the time,* „ne ținem de şagă cu timpul — recunoaşte Hal — iar duhurile înțelepciunii stau în nori şi-şi rîd de noi". Situația aceasta nu e ideală, nu e, poate, nici firească, dar e *necesară.* Ea e rezultatul unei străvechi căderi a omului în registrul temporalității. Să ne reamintim cuvintele rostite, înaintea morții, de agitatul Hotspur (replică — în sfera lui Marte — a soarelui eclipsat pe care îl întruchipează Hal) :

...viața e paiața timpului *(time's fool)*
Şi timpul — care e măsura lumii —
Se va curma cîndva *(time... must have a stop)*

Regula vieţii e, prin urmare, temporalitatea, dar regula temporalităţii e suspendarea finală a timpului. Timpul, cu fluxul şi refluxul său, cu circularitatea lui lunară, cu ameţitorul său balans între extreme, e, prin definiţie, o instanţă temporară : are un început şi un sfîrşit. Începutul timpului „căzător" este — potrivit tradiţiei — post-diluvian. „Cît va fi pămîntul, nu va înceta semănatul şi seceratul, frigul şi căldura, vara şi iarna, ziua şi noaptea" *(Gen.* 8, 22). Iar sfîrşitul poate surveni oricînd, de îndată ce în alternanţa aceasta de contrarii intervine o breşă, o ţişnire pe verticală. Cîtă vreme *alternanţa* subzistă, aşadar cîtă vreme trăim în intervalul dintre începutul timpului şi sfîrşitul lui, emblema noastră e Falstaff : lunarul, umbrosul, grăbitul Falstaff. Falstaff e parabola absolută a lumii : corporalitate supra-abundentă („am mai multă carne decît oricine..."), supralicitarea pîntecului *(my portly belly, my womb, my womb...)* cu corolarul decrepitudinii şi al morţii („pîntecele mă duce la pierzare"), derivă mereu repetată, urmată de o mereu repetată căinţă (*Monsieur Remorse* — e, pentru Poins, o posibilă poreclă a lui Falstaff), ocultarea justei întrebări şi a orientării spre adevăr („nici nu mai ştii să întrebi ceea ce ai dori să afli cu adevărat"), inflaţia necesităţii pe socoteala actului liber („mi-am ascuns onoarea sub mantia nevoii"), excesul „musturilor" trupeşti (*gravy, gravy, gravy...*), dezbinul interior, babilonia umorilor („în

burta asta a mea e o babilonie de limbi...“), pe scurt, o structurală *discontinuitate,* de aceeași natură cu a timpului însuși. Eticul — ca înfruntare a erorii cu recuperarea lăuntrică — nu e justificat decît prin efectul căderii sub timp, al succesiunii perpetue între fluxul vital și refluxul discernămîntului. A trece pragul eticului e, în primă instanță, a deveni conștient de caracterul „falstaffian“ al contingențelor și al sinelui propriu : realizezi, dintr-o dată, că plenitudinea vieții *imanente* poate coincide cu disoluția existențială, cu o alunecare imperceptibilă în „jocul secund“ al visului, în extazul unei solarități false, de împrumut, ca aceea a lunii. Viața imanentă poate fi somnolentă și exsanguă, tocmai atunci cînd se arată mai „sanguină“ și mai trepidantă. Într-un fel, tocmai ceea ce trece drept *strălucirea* imediatului îi atenuează transparența și adîncimea. Imediatul e perceput corect cînd e perceput nu ca *luminos,* ca avînd *în sine* sursa existenței sale, ci cînd e perceput ca *luminat,* ca primindu-și justificarea din afară, de la nivelul unei instanțe superioare, dătătoare de sens. Imediatul e *lumină mediată,* efect de ecleraj, iar nu centru de iradiere luminoasă. Ca Luna față de Soare.

Eticul e impulsul trezirii din veghea aparentă a unei lumi care — ca și Falstaff — se complace a rămîne „bătrînă și profană“ (cf. *Henric al IV-lea,* Partea II, Act V, Scena 4), gata oricînd să răspundă conștiinței „cu o glumă de bufon“.

Primul gest al conştiinţei morale e, de aceea, citirea lumii „în negativ" : strălucirile devin obscure, iar palorile luminoase. Solaritatea lui Falstaff e percepută, deodată, în selenaritatea ei. Solar e, dimpotrivă, efortul (lui Hal) de a se lepăda de vivacitatea compactă a tovarăşilor săi de devergondaj. Ceea ce trebuie să reţinem, oricum, pentru tema care ne preocupă e că nu se poate imagina o etică într-un univers al luminii omogene. Eticul însoţeşte lumina deficientă : e epifenomenul unei lumi *umbrite,* e, aşadar, o teorie a clarobscurului. Cele două margini între care se mişcă Falstaff, pungaşul vulgar şi regele triumfător, rămîn în afara sferei etice. Numai Falstaff e născător de problematică morală, de dispută, de şovăire între bine şi rău, între zi şi noapte, între flux şi reflux. Şi atunci nu ne mai mirăm cînd, în *Nevestele vesele din Windsor,* aflăm că odaia sa de la „Hanul Jartierei" e zugrăvită, de jur împrejur, cu parabola fiului risipitor (Act IV, Scena 5). Zugrăveala e „proaspătă şi nouă" — spune textul, pentru a nu lăsa nici o îndoială că e *aleasă* de Falstaff şi nu moştenită întîmplător de la un alt locatar. Nu e doar o aluzie la prinţul Hal — un „fiu risipitor" la propriu. Falstaff însuşi — şi odată cu el întreaga umanitate — stă sub aceeaşi legendă. Etica e îndreptarul fiului risipitor, un îndreptar inactual pentru păcătosul nerecuperabil, şi inutil pentru fiul cuminte, rămas acasă.

*
* *

Hotspur — în ciuda tonusului său vital — este și el un personaj lunar ; ca atare, va ieși din scenă, mort, pe umerii, boltiți ca cerul nopții, ai lui Falstaff. Un astru rece sfîrșește răstignit pe trupul însuși al lumii. Știuse, încă din timpul vieții, că a fi în lume e a fi, neîncetat, în centrul unei răscruci : a sta între pericol și salvare, a răspunde axei orizontale a primejdiei cu axa verticală a curajului (cf. *Henric al IV-lea,* Partea I, Act I, Scena 3 : *Send danger from the east unto the west / So honour cross it from the north to south).* Nici o victorie nu e dată fără înfrîngere și nici o cădere nu e dată fără speranță. Pacea se întretaie, mereu, cu războiul, după cum istoria Angliei se întretaie, mereu, cu mica istorie a derbedeilor din jurul lui Falstaff. *Această* structură a lumii face cu putință etica. Iar etica, la rîndul ei, se întoarce blînd asupra lumii, pentru a o îndreptăți : ca ne sfătuiește să acceptăm limbajul temporalității (*to welcome the condition of the time* — cf. *Henric al IV-lea,* Partea II, Act V, Scena 2) ca fiind singurul în care se poate formula adecvat drama omului. *Let time shape* — spune, la un moment dat, Falstaff : să lăsăm timpul să lucreze, să-și împlinească rostul modelator ; virtutea va apărea, la urmă, așa cum a apărut prințului Henric : nu ca împotrivire la

rău, ci ca *distilare* a răului, ca identificare a sensului lui :

> *There is some soul of goodness in things evil*
> *Would men observingly distil it out*
> (În chiar cele rele e un principiu de bunătate,
> Numai să știm cum să-l extragem)

(*Henric al V-lea*, Act IV, Scena 1)

Demonul nu va fi, deci, anatemizat superstițios, ci domesticit, asimilat, ca un grai străin, ca o limbă barbară (Prințul — îi spune Warwick lui Henric al IV-lea — învață să-și cunoască însoțitorii lumești, adică pe cei de teapa lui Falstaff, „întocmai cum înveți un grai străin", *a strange tongue*). Etica nici nu e altceva decît tocmai efortul spiritului de a învăța limba străină a lumii, efortul seninătății de a înțelege lacrimile.

*
* *

Etica nu se distinge prin aceea că anulează lumea, ci, dimpotrivă, prin faptul că dă lumii o șansă. Lumea e — ca și Falstaff — dulce și amară, adevărată și falsă, vitează și lașă. Ca și Falstaff, e simpatică. Foarte simpatică. Și totuși, ca și Falstaff, e, prin definiție, trădătoare. Numai cine știe cît e de trădătoare se poate bucura nemărginit de farmecul

ei fără margini. A da lumii o șansă înseamnă a învăța să aștepți, împreună cu ea, *the perfectness of time*, ceea ce e totuna cu a învăța să aștepți și să întîlnești sfîrșitul. Totul, într-adevăr, poate omul să preia de la zei : toată viața lui poate fi o *imitatio deorum*. Dar la misterul morții, zeii nu au acces decît printr-o echivalentă *imitatio hominum*. Falstaff, oricît de viu, nu are cum înțelege viul decît privind dincolo de plafonul vieții sale, în infinitele lumii transcendente. Dar la moartea lui Falstaff — ca și, în alt fel, la aceea a lui Hamlet — asistă cu siguranță „stoluri de îngeri" înmărmuriți, contrariați, o clipă, în palida lor eternitate. Să o ascultăm pe bătrîna hangiță din Eastcheap (*Henric al V-lea*, Act II, Scena 3) : „Ah ! firește că nu e în iad. E în sînul lui Arthur, dacă a ajuns un om vreodată pe-acolo. A avut o moarte frumoasă și s-a stins ca un copilaș abia botezat ; și-a dat sufletul între douăsprezece și unu, chiar cînd marea se retrăgea. Că eu dacă-l văzui mototolind cearșafurile și jucîndu-se cu niște flori și zîmbind cu ochii la buricele degetelor, am socotit că nu mai e nimic de făcut ; că nasul îi era ascuțit ca o pană și tot bolborosea ceva despre lanuri înverzite. «Cum îți merge, sir John ?» zisei eu. «Ei, omule, ține-ți firea.» Da' el strigă : «Doamne, Doamne, Doamne» de vreo trei-patru ori..." (trad. Ion Vinea). Urmă răcirea progresivă a membrelor și sfîrșitul. Totul în această scenă e semnificativ : inocența copilă-

reasca recuperată fulgurant în ultimul ceas al vieții, florile, adevărate explozii ornamentale ale lumii create, buricele degetelor, care, pentru astrologii de pe vremea lui Falstaff, întruchipau sferele planetare, premoniția lanurilor înverzite din afara timpului și strigătul final, legînd periferia vieții individuale de un rost supra-individual, cu valoare de centru. Importantă e și ora morții lui Falstaff, consemnată cu un scrupul neașteptat : între douăsprezece și unu, la începutul refluxului. E vorba, se pare, de amiaza zilei (*entre midi et une heure* — traduce Fr.-V. Hugo). Știm, din alt pasaj, ora nașterii lui Falstaff : trei după-amiaza (*Henric al IV-lea,* Partea II, Act I, Scena 2). Ne putem imagina, așadar, viața eroului ca fiind cuprinsă integral în intervalul unei zile complete : nașterii post-meridiene îi urmează o viață petrecută, preponderent, în cursul nopții și un sfîrșit în apoteoză, la mijlocul zilei următoare. Falstaff e mereu în acord cu propria sa natură. Era firesc ca viața lui nocturnă să se încheie cu un transfer în registrul diurn. „Răsfățat al lunii", el se va reintegra, o dată cu refluxul, ciclului lunar, ca unul pe care miezul zilei îl ucide. Pe de altă parte, sfîrșitul său e, ca al tuturora, o răsturnare a vieții sale : un salt anagogic, o înălțare pe axa lumii, accesibilă, de pe pămînt, ori de cîte ori soarele trece la zenit. Falstaff e salvat. Fie și în ceasul al doisprezecelea, fie și prin intervenția radicală a morții. Pentru cum a

trăit, el merita, poate, surghiunul. Dar pentru cum a ştiut să moară, el merită omagiul melancolic al întregii umanităţi : *Falstaff is dead / And we must earn therefore* (Falstaff e mort. Se cade să-l jelim). Moartea lui Falstaff e, pentru etică, un fapt inaugural : ea îngăduie privirilor noastre să se ridice, o clipă, de la pajiştea sub-lunară a imediatului către firmamentul stelelor fixe.

NOTĂ

Clipa ca „soluţie" a timpului e altceva decît bucuria avară a clipei contingente. Ea nu e totuna cu acel *anon, anon,* repetat papagaliceşte de „ospătăraşul" Francis (*Henric al IV-lea,* Partea I, Act II, Scena 4). Cînd vorbim despre clipă, avem în vedere nu supralicitarea momentului, ci de-temporizarea lui : schema convenţională care aşează mereu prezentul în relaţie cu nostalgia zilei de ieri şi cu utopia zilei de mîine, privîndu-l, astfel, de „prezenţa" sa (cf. sfîrşitul actului întîi din *Henric al IV-lea,* Partea II e anulată ; ieşim din fluiditatea timpului prin „urechea de ac" a unui instantaneu iluminativ. Savurarea clipei contingente nu duce la experienţa — fără determinaţii — a eternităţii, ci doar la entropia unei perpetuităţi cu o unică determinaţie. Diferenţa dintre cele două accepţiuni ale clipei e diferenţa — văzută de Boeţiu — între *nunc stans,* ca simptom al suprimării timpului, şi *nunc fluens,* ca închidere într-un „acum" temporal. Firește, asemenea nuanţe, constituind problema-cheie a oricărui scenariu iniţiatic, sînt greu de asimilat intuitiv. Clipa adevărată (nu cea a unei simple senzaţii dilatate) e atemporală, după cum punctul e aspaţial. Cîteva sugestii, în această privinţă, ne pot veni din fizica modernă : nu există — în spaţiu —

„aproape", „departe", „aici", „acolo" etc., decît din perspectiva unui subiect precis amplasat spaţial. La fel, nu există „înainte" şi „după", decît din punctul de vedere al cuiva riguros „situat" temporal. Fără prezenţa unui asemenea subiect, lumea e *non-locală* şi *non-temporală;* nu implică noţiunea distanţei (spaţiale sau temporale): orice punct din spaţiu e simultan aproape şi departe (sau nu e nici una, nici alta), după cum orice moment din timp e în raport de simultaneitate cu oricare altul. Pentru un subiect care *nu* e amplasat spaţial şi *nu* e situat temporal, toate aspectele spaţiului şi timpului sînt *co-prezente.* Aproapele şi departele, trecutul şi viitorul se contopesc într-o omogenitate fără fragmente, discontinuităţi şi sincope. Există însă un asemenea subiect? Dacă da, el nu poate fi decît absolutul însuşi. El singur „vede" lumea în eternitatea ei non-locală, non-circumstanţială, curăţată de falsa diversitate şi de pitorescul înşelător al istoriei. A ieşi din timp e a reuşi să contempli lumea din punctul de vedere al absolutului. Dar a ieşi din timp e a ieşi din problema eticii...

O variantă „mundană" a ieşirii din timp este investigaţia astronomică. Prin simplul fapt de a privi cerul, astronomii sînt contemporani cu trecutul planetei. Trecutul migrează prin spaţii, devenind mereu prezentul privirii care îl întîlneşte. Sideralitatea e expresia macro-cosmică a instantaneităţii, un fel de chip material al lui *nunc stans.* (Vezi, pentru toate acestea, Ananda K. Coomaraswamy, *Le temps et l'éternité,* Paris, Dervy-Livres, 1976.)

IV. DINAMICA PRINCIPIILOR NEUTRE

Utopia maniheistă a virtuții și viciului. Surpriza morală. Precaritatea virtuții ca medie între excese. O teorie a principiilor neutre. Virtutea ca bună administrare a unui principiu neutru. Exemplul blîndeții și al generozității. Codul etichetei și codul moral. Patologia virtuții.

Problema morală poate fi — și este, adeseori — eludată printr-o diafană teorie a virtuții. Tragicul opțiunii, efortul modelării de sine, alternanța încrederii cu dezabuzarea, a căderii cu reabilitarea — toate par să pălească dinaintea unei procesiuni de valori inflexibile, care dansează exemplar în fața conștiințelor noastre umilite. O latentă erezie maniheistă comprimă neîncetat drama imediată a vieții, sistematizînd-o după un binom didactic : absolutismul virtuții pe de o parte, abisul viciului pe de alta. Totul devine, astfel, neadevărat de simplu : buna viețuire constă — din unghi etic — în practicarea virtuții și în anihilarea viciilor. Realitatea este însă infinit mai confuză. Ne mișcăm permanent într-un plan în care nimic de ordinul absolutului nu subzistă fără un dens halou de relativitate. Lumea e expresia *aplicativă* a absolutului, tentativa lui de a-și confirma statica prin experiența mobilității. Iar experiența mobilității e materia tuturor relativisme-

lor. Categorii ale practicii morale curente, virtuțile și viciile trebuie să fie și ele percepute în mișcarea lor vie, și nu într-o sterilă, imuabilă abstracțiune. Virtuțile nu sînt *binele* însuși, sînt *manifestări* ale lui, întruchipări ale binelui în teritoriul — impregnat de relativitate — al vieții zilnice. Virtuțile și viciile sînt fapte și suferințe ale binelui, la fel cum sînt culorile — după Goethe — „fapte și suferințe ale luminii".

Față cu bogăția — plină de neprevăzut — a lumii, uniformitatea școlară a categoriilor morale tradiționale ne apare ca simplificatoare. Eticul este — prin definiție — un teritoriu al *surprizei;* el dovedește că nu numai tîlharii se pot pierde, ci și apostolii și că nu numai apostolii se pot mîntui, ci și tîlharii, că alături de sfinți se pot înălța, uneori, prostituatele, iar alături de prostituate pot cădea sfinții. Iov e lovit în ciuda virtuților sale și vameșii sînt iertați, în ciuda păcatelor lor. Crima poate deveni un Damasc al înțelepciunii și cumințenia — o demonică mediocritate. Nimic nu e definitiv pierdut și nimic nu e definitiv cîștigat. Într-un asemenea înfricoșat context, viciul cel mai grav e tocmai fanatismul definitivatului. Prea multa speranță și prea multa disperare — iată cele două fețe ale erorii morale. Cum arată — pe acest fundal — problema virtuții ?

Alcătuirea concretă a eticului ne îndreptățește, credem, să afirmăm că virtuțile — în varianta lor

somptuară, imaculată, instalate ornamental în conştiinţa umanităţii ca armele pe o panoplie — virtuţile pure nu există decît printr-un abuz teoretic. Mai exact, nu există virtute care să nu conţină un risc involutiv, un viciu subteran, rezultat din excesul sau din anemia ei. La fel, nu există viciu care să nu se poată răsturna în contrariul lui. Ceea ce numim, de obicei, „virtuţi" nu sînt, de fapt, decît nişte *principii neutre,* nişte disponibilităţi lăuntrice nedeterminate, apte însă a căpăta o determinare morală validabilă ca virtute, sau una imorală, validabilă ca viciu. Tot ceea ce numim, de obicei, virtute e, aşadar, un principiu neutru care îşi aşteaptă modelarea. Curajul, blîndeţea, generozitatea, prudenţa, cumpătarea şi celelalte nu sînt decît un *posibil* al virtuţii. Pentru a deveni adevărate virtuţi, ele trebuie să fie *bine* profesate. (Nu întîmplător, sensul presocratic al virtuţii e acela de *eupraxia* — acţiune bine condusă, dusă la bunul ei capăt.) Dar virtuţile pot fi *prost* profesate. Şi atunci, alături de viciile rezultate din contrarierea (în plus sau în minus) a „virtuţii", apar o serie de alte vicii, rezultate din însăşi substanţa ei, din manipularea ei deficientă. Definiţia aristotelică a virtuţii ca medie între două excese pare a ilustra însăşi această elasticitate a valorii morale. Curajul e o medie între temeritate şi laşitate, blîndeţea e o medie între irascibilitate şi indiferenţă, sfiala — între timiditate şi nerusinare etc. Numai că această situare mediană a

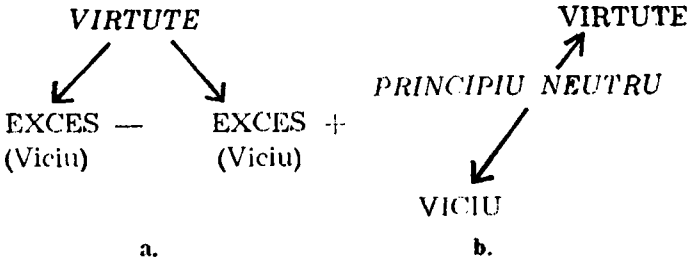
valorii sfîrșește prin a-i diminua vigoarea. Extremele au mult mai mult caracter, sînt mult mai precise decît media. Temeritatea are un profil ușor decupabil, ca și lașitatea. Curajul însă, definit ca un punct de echilibru între cele două, se pierde în vag, într-o precară tehnică a dozajului, sau într-un „căldicel" fără personalitate. Aristotel însuși observă că schema pe care a creat-o se pretează la brutale anamorfoze: privit dinspre temeritate, curajul pare lașitate, după cum privit dinspre lașitate, el pare temerar. Și apoi media nu e chiar mijloc. Curajul — pentru a rămîne la același exemplu — e mai aproape de temeritate decît de lașitate. În sfîrșit, extrema temerității e preferabilă aceleia a lașității. Încet, încet, liniile se șterg și în locul unor repere clare apare o rumoare conceptuală difuză. Flancată de vicii, practicarea virtuții devine o echilibristică ezitantă, o crispată suspensie în spațiul incert dintre două pericole. Mult mai fertilă în planul acțiunii morale este înțelegerea mediei aristotelice nu ca episod pozitiv între două negații, ci ca *principiu neutru,* care poate căpăta semnul plus sau semnul minus în funcție de mișcarea pe care i-o imprimă un subiect moral dat[1]. Virtutea privită

[1] Aristotel are, în *Etica Nicomahică,* intuiția unei eventuale „neutralități" a virtuții, dar refuză să și-o asume. Așa, de pildă, pudoarea *(aidos)* nu îi apare a fi o virtute decît „prin ipoteză" (IV, 15, 1128 b). Or — spune filosoful — „nu există virtuți prin ipoteză". În ce ne privește, socotim, dimpotrivă, că toate virtuțile sînt virtuți *numai*

ca o culme între două depresiuni e monumentală și inabordabilă. Virtutea privită ca *pozitivare a unui principiu neutru* e, în schimb, un stimulent esențial al energiei morale și devine, ca atare, practicabilă. Spațiul etic e spațiul existențial născut prin dinamica principiilor neutre. Principiul neutru e o materie morală înrudită cu *habitus*-ul thomist : e o *orientare posibilă*, o predispoziție încă neactualizată a firii individuale. Cu deosebirea că habitus-ul implică o anumită *înclinare* nativă (spre bine sau rău), în timp ce principiul neutru e neutralitatea însăși. Să luăm cîteva exemple : privit ca virtute — în sens aristotelic — curajul e *excluderea* a două excese contrarii : temeritatea și lașitatea ; privit ca principiu neutru, curajul e *latența* contrariilor, sursa posibilă a oricăruia din ele. Altfel spus, virtutea e absența excesele, iar principiul neutru — prezența lor virtuală, simultaneitatea lor. Iată expresia grafică a acestei deosebiri :

---

prin ipoteză, virtuți posibile, actualizabile ca atare numai printr-un act moral particular. Principiile neutre sînt, în fond, expresia conceptuală a *ipoteticului* prezent în oricare din virtuțile tradiționale. Un presentiment al „principiilor neutre" este, în *Etica Nicomahică*, și pasajul despre abilitate *(deinótes)* din cartea a VI-a (13, 1144 a). Abilitatea e o facultate lăudabilă dacă duce spre o țintă bună și blamabilă dacă duce spre o țintă rea. În sine, ea este, deci, neutră.



Potrivit variantei aristotelice a „modelului etic" (a) blîndețea, să zicem, e ceea ce se obține păstrînd o distanță rezonabilă între irascibilitate și indiferență. Din unghiul celuilalt „model" etic (b), blîndețea nu e, în sine, nici bună, nici rea : e doar un principiu neutru care poate fi practicat în mod adecvat sau nu. *Virtutea e buna administrare a unui principiu neutru* [1]. Deosebirea enormă între aceste

[1] Epistemologic vorbind, principiilor neutre le pot corespunde acele „indecidabile" cu care Derrida vrea să „de-construiască" opozițiile filosofice tradiționale. E vorba, după el, de „false proprietăți verbale, nominale, sau semantice, care nu se mai lasă înțelese în opoziție filosofică (binară) și care totuși o locuiesc, îi rezistă, o dezorganizează, *fără* însă a constitui *vreodată* (subl. în text) un al treilea termen, fără să dea vreodată loc unei soluții în forma dialecticii speculative" (Jacques Derrida, *Positions*, Paris, 1972, pp. 58—59). Ca exemplu, între altele, e dat termenul *pharmakon* („nici leac, nici otravă, nici binele, nici răul" etc.), ideal, din punctul nostru de vedere, pentru a dovedi că *aceeași* „virtute" poate fi și bună și rea, și medicament și toxină, în funcție de „jocul" ei etic. Și că, înainte ca acest joc să aibă loc, virtutea e un simplu principiu neutru.

două modele se vede limpede în clipa în care se constată că blîndețea se poate manifesta și ca irascibilitate și ca indiferență, cu condiția să-și aleagă, pentru aceasta, circumstanțele potrivite. A izgoni cu biciul negustorimea din templu e un act de irascibilitate, dar de irascibilitate bine practicată. A răspunde agresiunii prin non-violență e un act de voită indiferență, dar de indiferență bine practicată. Același personaj poate fi irascibil în numele blîndeții, și „pasiv" tot în numele ei. Pe scurt, blîndețea ca principiu neutru poate colora, în chip virtuos, *ambele excese* pe care le presupune. Cu condiția justei alegeri a împrejurărilor. Toate celelalte virtuți pot fi regîndite, în același mod, ca „principii neutre". E, de pildă, nesemnificativ, din punct de vedere etic, să spui că „a fi generos" e o virtute așezată între „a fi zgîrcit" și „a fi risipitor". Sînt momente cînd virtutea e a te cheltui fără oprelişti și altele cînd virtutea e a acumula și a economisi. „Materialul" din care se constituie zgîrcenia și risipa e un principiu neutru, nu o virtute în sine. Virtutea poate rămîne vîrtute și în unele forme de exces. Cînd e o simplă medie — ca la Aristotel — ea încetează să mai fie o categorie morală, pentru a deveni o regulă de etichetă. Morala aristotelică e, în realitate, un foarte bine articulat cod social. Nu unul etic. Căci în lume e bine să te porți, într-adevăr, după criteriul evitării extremelor : să nu fii nici iritabil, nici placid, nici prea sperios, nici prea în-

drăzneț, nici prea darnic, nici prea hapsîn. În lumea eticului însă, această „aurea mediocritas" e mai curînd un semn de amorțeală decît unul de virtute. E o soluție de minimă rezistență, un fel de a nu reacționa la nimic. Comportamentul moral nu e o chestiune de *dozaj*, ci una de *opțiune*. Îngroșînd, în limite tolerabile, lucrurile, am spune că actul etic nu stă în găsirea mediei convenabile dintre excese, ci în *practicarea convenabilă a excesului*, în alegerea justă a excesului necesar pentru corectarea suficiențelor de tot soiul, a comodității, a „căldicelului". Viciul nu este un „prea mult", sau un „prea puțin" al virtuții. El nu se referă la cantitatea, ci la *calitatea* ei. Viciul e proasta valorificare a unui principiu neutru și nu simpla contrazicere a unei virtuți. Desfrîul e contrazicerea castității. Dar, pentru aceasta, castitatea nu e încă o virtute. E un principiu neutru care, bine practicat, conduce la virtute și prost practicat la sminteală. Există înfrînări sărăcitoare, după cum există risipiri sporitoare. Viciul poate apărea, deci, și la nivelul excesului prin lipsă și la nivelul excesului prin adaos, dar și la nivelul virtuții înseși ca lipsă a excesului. Se pot practica aberant toate virtuțile. Morala curentă, concentrată victorian asupra viciilor, uită adesea această secțiune a spațiului moral pe care am putea-o numi *patologia virtuții*. Înăuntrul acestei patologii, dichotomia viciu-virtute nu mai funcțio-

neazã : e nevoie de conceptul ordonator al principiilor neutre pentru a găsi mecanismul şi soluţia derivei morale : căci nu există numai deriva infernală a valorilor ; există şi o derivă sublimă, un delir ascendent, simetric delirului descendent al viciului. Între păcatele coborîtoare (vicii) şi păcatele urcătoare (virtuţi prost practicate), principiile neutre sînt singurul reper cert. Bine prelucrate etic, ele devin armonie, prost prelucrate — devin dezacord. Viciile şi virtuţile derivă din ele, în funcţie de „cheia" în care sînt intonate. Principiile neutre scutesc virtuţile de a se pierde în griul aristotelic, îngăduindu-le să devină fierbinţi, dacă au de compensat vicii ale extremei răceli, şi glaciale, dacă au de compensat vicii ale extremei înfierbîntări. La mijloc nu e decît materia primă şi instrumentarul. Desăvîrşirea e întotdeauna o extremă, ultimul punct atins, piscul.

V. INTELIGENȚĂ ȘI TALENT MORAL

Pentru o etică circumstanțială. Critica „performanței" .etice. Adevărul trăit ca substanță a eticii. Virtuțile între voință și intelect. Reabilitarea virtuților intelectuale. Talentul moral împotriva datoriei morale. Conduita paradoxală a adevăratului sfătuitor.

A spune că virtuțile — în accepțiunea lor tradițională — nu sînt decît un nume pripit dat unor calități încă nedeterminate etic, a spune, deci, că ele nu există ca valori cristaline ce trebuiesc *exercitate* pur și simplu, ci doar ca niște calificări *posibile* ale conștiinței ce trebuiesc *actualizate* prin justa practicare a unor „principii neutre" — poate să pară o tentativă de *relativizare* a virtuților. Ceea ce urmărim în realitate este situarea dezbaterii morale într-un teritoriu ferit de utopie și solemnitate, un teritoriu în care aspirația etică e discutată circumstanțial, iar nu în vidul unei scheme apriorice. Nu de relativizare e vorba, ci de prudență, de nuanțare, de simțul realității. A postula ca țel cumpătarea nu e, de pildă, din punctul nostru de vedere, decît un proiect abstract, încă necolorat etic. În ori-

zontul *cărei opțiuni* cauți cumpătarea și cît firesc, cîtă armonie, cîtă grație rezultă din practicarea ei, — iată cum se pune, cu adevărat, această problemă, din perspectivă morală. De altfel, în chiar practica nemijlocită a modelării de sine nu se pornește bine cînd se atacă direct piscul virtuții. Începutul trebuie să se adreseze mai curînd obstacolelor care blochează drumul. Între aceste obstacole, foarte frecvent e neînțelegerea rostului propriu-zis al efortului moral, așezarea imatură în raport cu lumea scopurilor și a idealurilor. De aceea, înainte de a-ți propune să devii cumpătat, trebuie să reflectezi asupra motivației deciziei tale, precum și asupra sensului spiritual al cumpătării. Iar tehnic vorbind, nu realizezi cumpătarea instalîndu-te de-a dreptul în ea, ci evitînd necumpătarea, eliminînd condițiile care o favorizează, rezistînd tentațiilor centrifugale, sau transfigurîndu-le *. Atacul frontal, precipitarea

* Între învățăturile lui Antonie cel Mare (sec. al IV-lea) găsim, nu întîmplător, fraza următoare: „Dacă ești locuit de fapte rele, îndepărtează-le de la sufletul tău, în așteptarea celor bune...". Un fel de a spune că răul *se combate*, iar binele se *așteaptă*. Se așteaptă activ, firește, prin împotrivire la rău, dar se așteaptă, ca ceva a cărui împlinire nu e consecința mecanică, îngust cauzală, a răului evitat. Există, în apariția binelui, o componentă care nu depinde *numai* de buna intenție a subiectului moral. Cu alte cuvinte, în ciuda răului îndepărtat, binele poate să *nu* apară. Iar calitatea sufletească a omului se dezvăluie tocmai în puterea lui de a citi această eventuală ne-apariție a binelui (în ciuda efortului sincer de dislocare a răului) drept un *mister* al ordinii universale și nu drept o *lacună* a ei. E una din fețetele multiple ale destinului lui Iov...

nepregătită spre înălțimi e, în acest plan — ca și în altele — semnul juvenilității, al zelului necopt, al diletantismului etic. Etica nu e o disciplină sportivă, nu vizează performanța în sine. Acțiunea morală nu e o formă de pentatlon, care cere doar tenacitate competitivă și investiție energetică maximă. Acțiunea morală ține, mai degrabă, de sfera artelor marțiale : e *război*, cu tot ce e implicație de pericol și de strategie în experiența războiului. Calitățile pe care o asemenea experiență le valorifică sînt : curajul, tactul, discernămîntul, răbdarea, îndrăzneala și chiar o anumită formă de violenie (asupra căreia vom reveni).

Dar pentru a dizolva *virtualitatea virtuții*, transformînd-o în realitate pozitivă e, mai întîi, nevoie să atingi plenitudinea unui *adevăr trăit*. Un *adevăr*, adică un spor de cunoaștere, o mai bună înțelegere a lumii. Dar un adevăr *trăit*, adică nu o știință neangajată, abstractă, ci una devenită *crez*. Nu un adevăr pe care *îl ai* — prin exercițiul liber al intelectului — ci un adevăr cu care *ești împreună*, cu care te identifici : un adevăr al intelectului adus în inimă. „Raționali — spunea Antonie cel Mare — sînt numai aceia care au sufletul rațional." Numai aceia, deci, la care facultățile cognitive lucrează în mediul fierbinte al unei *psyché* devenite ea însăși instrument de cunoaștere. Dincolo de sentimentalismul lamentabil al sufletului rămas singur și de sterilitatea cinică a intelectului rămas singur trebuie

realizată, prin urmare, *raționalitatea sufletului inteligent*. Din unghiul acestei noi calități sufletești, nu ne va interesa nici o etică a cerebralității speculative — cum obțin filosofii —, dar nici o etică a emotivității decerebrate — cum obțin, uneori, religiile atinse de degenerescență, sau o anumită eseistică literaturizantă. Etica adevărului trăit (care e un adevăr al *opțiunii* și nu unul al *raționamentului*) e o etică în care virtuțile intelectuale se întrepătrund cu virtuțile morale, așa încît nici rigoarea conceptelor să nu divagheze față de concretul, greu clasificabil, al vieții, dar nici proliferarea concretului, a afectelor, a imediatului să nu întunece „dreapta cugetare". Tindem, astfel, către o etică a *luminii calde*, distinctă de etica hibernală, cu lumini reci, a filosofiilor universitare.

Contribuția elementului „cunoaștere" — o cunoaștere care, e drept, nu e strict mentală — la alegerea unei conduite morale valabile, conferă actului etic o altă iradiere decît cea comună. Căci, de obicei, actul etic e plasat la nivel *volitiv*, ca un rezultat al dominării de sine și al supunerii la normă. Ceea ce primează e disciplina ; nu adevărul unei doctrine, ci exactitatea unei indicații de comportament. Fără a pune în umbră necesitatea faptei neezitante și a respectului față de legea morală, socotim, totuși, că buna practicare a virtuții nu are decît de cîștigat de pe urma reflexivității inteligente. Am spune chiar că cea dintîi dintre virtuțile care

trebuiesc dobîndite e aceea a *înțelegerii*. Calea desăvîrșirii morale începe cu intuiția — progresiv articulată — a unui adevăr transfigurator. Orice faptă virtuoasă se definește ca atare, în măsura în care se bizuie pe o teorie a perfectei ordini universale și a rolului pe care ființa individuală îl are de jucat înăuntrul acestei ordini. Omul își află umanitatea în gestul liberei sale participări la armonia *necesară* a lumii. Iar etica e o metodologie a acestei participări. Pe scurt, chiar dacă ești plin de bună-voință și de tăria voinței, nu te poți mișca bine într-un teritoriu a cărui alcătuire îți scapă. Imoralitatea nu e doar consecința unui caracter slab, dar, adesea, și aceea a unei minți lenește sau șubrede. Principiile neutre se degradează în vicii cînd sînt practicate de naturi lipsite de vlagă volitivă, dar virtuțile însele devin devieri ale virtuții cînd sînt practicate de spirite mediocre.

În contextul eticii grecești, sau în acela al eticii medievale, n-ar fi fost nevoie să insistăm atît asupra definirii actului etic ca act de cunoaștere. Virtuțile morale erau — în ambele cazuri — dublate de severe virtuți intelectuale. Iar dintre virtuțile „cardinale", numai trei erau propriu-zis „morale" (Cumpătarea, Curajul, Dreptatea), pentru ca cea de-a patra — Înțelepciunea (sau Prudența, *phrónesis)* — să aducă în discuție o facultate din speța intelectului. Această a patra virtute era reperul, grila de control, ordonatorul legitim al celorlalte. Fapta morală fiind, necesar-

mente, expresia unei *deliberări*, a unei cîntăriri prealabile a lucrurilor, ea depindea, într-o foarte mare măsură, de puterea de judecată a făptuitorului. Era firesc, prin urmare, ca practicarea virtuților să aibă nevoie de elaborarea masivă a inteligenței, fără de care justa lor cumpănă ar fi fost în pericol. A nu avansa în cunoaștere fără cortegiul însoțitor al moralității, dar a nu acționa etic fără instrumentarul corectiv al cunoașterii — acesta e principiul eticii pre-renascentiste. În lumea modernă însă, aproape nimeni nu mai asociază conceptul virtuții cu acela al inteligenței. Aproape nimeni nu mai vorbește despre „virtuți intelectuale"; dimpotrivă, sînt curente rechizitoriile proferate — din unghiul virtuții — la adresa îndeletnicirilor strict „contemplative". Cîtă vreme aceste rechizitorii atrag atenția asupra tendinței de a neglija orice rigoare comportamentală de dragul unui efort cognitiv practicat în sine, cu o oarbă hărnicie mentală, ele sînt, desigur, îndreptățite. Dar, de regulă, se merge mult mai departe: se aruncă asupra cunoașterii în general un impur voal de mefiență și se amendează cu încăpățînare îndrăznelile ei, presupuse a fi erezii latente. Intelectul devine — din virtute — un soi de păcat, iar reflexivitatea e luată drept pură aroganță. Pe scurt, exaltării luciferice a gîndirii iresponsabile i se răspunde cu fanatismul rîvnei nereflectate. Gîndirii fără criterii îi sînt preferate criteriile fără gîndire, ca și cum soluția oricărei crize

morale ar fi o culpabilizare sistematică a inteligenței.

Sînt însă împrejurări în care nici verticalitatea virtuții, nici înălțimea inteligenței nu sînt suficiente pentru a traversa corect un impas existențial. E nevoie de o calitate suplimentară, pe care, în lipsa unui alt termen, o vom numi *talent moral*. E acea calitate a cărei insuficiență face ca „ireproșabilul" să nu fie întotdeauna o categorie etică pozitivă. Poți asculta de toate normele etice, poți îndeplini — cu inteligență — ritualul cuminteniei morale curente și să rămîi totuși la periferia eticului, sau abia în zonele lui inferioare. Cultivarea virtuților are nevoie de har, de inspirație, de o înzestrare specifică, asemănătoare înzestrării artistice. Numai absența acestei înzestrări face posibilă — și, de altfel, necesară — morala, de tip kantian, a *datoriei*. Morala datoriei e un schematism etic, de care au nevoie firile fără dotație etică pentru a funcționa cît de cît onorabil. Cînd nu iubești în mod spontan binele, ți se cere, măcar, să-l respecți. Cînd talentul nu te ajută să găsești expresia optimală a conduitei într-o situație dată, ți se oferă rețetarul ei. Simțul datoriei e formula de minimă rezistență a faptei morale: te porți cum trebuie nu pentru că știi *de ce*, ci pentru că *așa se cade;* pentru că „e de datoria ta să o faci", conform unui cod pre-judecat, pe care nu reușești să-l interiorizezi decît pe calea supunerii. Iradierea unui fapt pornit din simplă *datorie*,

față de aceea a unui fapt hrănit de *vocație* etică, e de o caracteristică răceală. Un sec halou de indiferență înconjoară gestul îndeplinit din zel disciplinar, în vreme ce *același gest*, îndeplinit cu entuziasmul unei dedicații morale libere, e cald pînă la incandescență. Morala datoriei e morală de stil *grafic*, linearitate monotonă, *suprafață* morală. Morala vocației, a iubirii, a talentului moral e — prin contrast — aducătoare de spațiu și de culoare : e o morală în același timp *picturală* și *plastică*, o morală de armonii riscante dar vii, o plină de virtuozitate alternanță de clar și obscur, de vervă strălucitoare și densitate mată, de cumințenie și temeritate.

Precizia, aproape mecanică, a unei morale a datoriei e valabilă cîtă vreme între inventarul normelor ei și evantaiul situațiilor de viață posibile e o perfectă simetrie. Dar de îndată ce această simetrie se dezechilibrează în favoarea vieții (ceea ce e, mai întotdeauna, cazul) normele datoriei devin inutilizabile. Și atunci abia își dovedește rostul *fantezia morală* (concept care a circulat, la un moment dat, în mediul german al sfîrșitului de secol XIX) și talentul moral. Talentul moral e capacitatea de a transforma interdicția etică în comportament liber, dar adecvat. E trecerea de la negativitatea strictă a decalogului (ce să *nu* faci !) la actul etic afirmativ, adaptat unor împrejurări particulare. Talentul moral e abilitatea de a valorifica

„dinamica principiilor neutre" în contextul, infinit variabil, al dezbaterii morale cotidiene. A avea talent moral e a avea intuiția *concretului etic*, distinct de validitatea *generică* a legilor : a trăda, eventual, litera legii, pentru a rămîne credincios spiritului ei. Reacția la imediat a naturii etice lipsite de talent moral e, întrucîtva, stereotipă : la o anumită problemă, ea nu poate avea decît un singur răspuns, indiferent de circumstanțele specifice în care ea se pune. Cel dotat cu fantezie și cu talent moral va reuși să găsească aceleiași probleme nenumărate tipuri de soluții, în funcție de determinările ei individuale. Se poate întîmpla, de pildă, ca *același* om să recomande semenilor săi exerciții de conduită nu numai diferite, dar chiar contrare : el poate îndemna la moderație într-un caz, la intensitate într-altul ; într-o anumită ambianță, el poate vorbi despre lăcomie ca despre viciul suprem, în alta ca despre unul secund și neglijabil. „Viclenia" (amintită la începutul acestui text) de a muta — după o superioară strategie — accentele de pe un principiu etic pe altul, știința subtilă de a exalta, cînd e cazul, o anumită regiune a eticului, adumbrind alta, pentru ca apoi, în alt context, și dinaintea altui auditoriu, să adumbrești ceea ce exaltaseși și să exalți ceea ce adumbriseși — toate acestea pot fi altceva decît inconsecvență sau oportunism etic. Pot fi talent moral în acțiune. Din această perspectivă, pentru a sfătui pe cineva în mod fericit, tre-

buie să evoluezi imprevizibil pe o uriașă claviatură de posibilități, ținînd mereu seamă de *irepetabilul* cazului pe care îl ai dinainte. Un bun sfătuitor e cel care vorbește desfrînatului despre abstinență cu același tact cu care vorbește celui ne-simțitor și acru despre plăceri. Un bun sfătuitor nu are *convingeri normative* imuabile: el răspunde întotdeauna potrvit cu chipul celui care întreabă. El are talentul de a alege tonul, teza și argumentul cu cele mai multe șanse de pătrundere în intimitatea celuilalt: el va fi succesiv obtuz și plin de umor, drastic și tolerant, tenace, neglijent, naiv, locvace, tăcut, tandru, sîngeros, precaut, temerar, pătimaș și abstras, complice și inflexibil, tatonant, categoric, discret, indiscret, logic, delirant, glumeț cu cele grave și grav cu cele frivole, „înțelept ca șerpii" și „curat ca porumbeii". Iar arătătorul său nu se va înălța niciodată pedant dinaintea oamenilor, arătînd spre ceruri nemiloase, sau — și mai rău — spre propria sa, uscată și falsă, exemplaritate.

EXCURS 1: TALENT ȘI ÎNȚELEPCIUNE

În toate privințele — fie că e vorba de exercițiul gîndirii, de experiența curentă a vieții, de o decizie a voinței sau de opțiunile afectivității — criza malefică, „răul" se manifestă ca *patologie a discernămîntului:* începi să vezi deosebiri acolo unde esențiale sînt asemănările și începi să vezi continuități acolo unde esențială e discontinuitatea, ruptura. A dezbina mental ceea ce — prin natură — ține laolaltă și a omogeniza ceea ce — prin natură — e distinct, iată devierile posibile ale discernămîntului bolnav. El va ajunge, de pildă, să diferențieze pedant, cu o neinhibată vervă analitică, feluritele specii ale binelui, dar va descoperi tranziții subtile, coerențe ascunse, înrudiri amăgitoare (și justificative) între bine și rău. Discernămîntul bolnav conciliază teritorii ireconciliabile și spulberă unitatea ori de cîte ori o întîlnește.

Nu avem definiții ultime pentru „talent" și pentru „înțelepciune". Și, de altfel, nu e sigur că știind

definiția lucrurilor știm lucrurile însele. Dar e un fapt că, în lumea culturii, talentul și înțelepciunea — sau ceea ce subînțelegem prin ele — au sfîrșit prin a căpăta o *nelegitimă autonomie reciprocă*. Înțelepciunea se simte periclitată de grația nonșalantă a talentului, talentul se simte incomodat de criteriile rigide ale înțelepciunii. Au apărut, cu alte cuvinte, două categorii umane care găsesc incompatibilitate acolo unde ar trebui să fie armonie complementară : avem, pe de o parte, înțeleptul acru, care vede în înzestrarea artistică o ispită, un risc de „îndrăcire", o înclinație (vinovată) de a muta accentul de pe adevărat și grav pe „bine ticluit" și frivol ; și avem, pe de altă parte, omul de talent, care tratează rigorile sapiențiale drept îngrădire a propriei libertăți, drept „moarte termică" a entuziasmului și a frumuseții. Există, într-adevăr, riscul ca talentul să întoarcă spatele înțelepciunii, adormind în vidul degustării de sine, iar înțelepciunea să-și piardă seducția, să renunțe la expresivitate, pentru a se îndepărta — mereu mai palidă — de patosul lumii. *Realitatea* acestei situații e de necontestat ; ceea ce putem pune în discuție e *normalitatea* ei. Or, nu e normal ca talentul și înțelepciunea să intre în disjuncție. Talentul care nu e *orientat* spre înțelepciune nu e talent adevărat, ci o minoră jubilație ornamentală. Înțelepciunea care nu știe să farmece și să convingă nu e înțelepciune adevărată,

ci suficienţă dogmatică, cod abstract de prescripţii fără vlagă.

Dar de ce, în definitiv, ar avea talentul nevoie să fie orientat către altceva decît către propria sa splendoare, şi de ce înţelepciunea, prin definiţie autarhică, sferică, îndestulată, ar avea nevoie de fastul unor manevre electorale ? Pentru că talentul nu e decît unealtă pură şi, ca atare, nu are sens decît dacă trece proba „funcţionalităţii" ; şi pentru că înţelepciunea are — între notele desăvîrşirii sale — pe aceea a generozităţii, a deschiderii, salvatoare, spre ceilalţi. Talentul are nevoie de finalitate, iar înţelepciunea are nevoie de instrumentar. Există un ridicol al talentului gol, al muşchiulaturii nelucrătoare, după cum există o tristeţe a înţelepciunii care nu comunică şi nu contaminează. De o parte seducţie fără obiect, persuasiune fără substanţă, de cealaltă, adevăr fără strălucire, didacticism obosit, sentinţă seacă, sufocată de plictiseală. Firește, nu se întîmplă aşa întotdeauna : talentul ştie, uneori, *să slujească,* iar înţelepciunea găseşte încă resurse de *a cuceri.*

Pentru a sluji, talentul trebuie să-şi amintească despre sine cîteva date elementare, cîteva platitudini : mai întîi, să reînveţe *sfiala.* Talentul nu e un merit, ci un dar inexplicabil, care trebuie onorat. Şi e de neînţeles cum putem distribui constatarea obiectivă a talentului ca pe o „decoraţie", ca pe

un omagiu, de care cel omagiat se simte, pe deasupra, mîndru. E ca și cum ai felicita pe cineva că are ochi albaștri. Talentul nu e achiziție trudnică, beneficiu răscumpărat prin cine știe ce virtuți: e *natură* privilegiată, credit în alb, cadou căpătat — prin miracol genetic — chiar de ziua nașterii. Talentul e un *talant* care nu-ți aparține și în raport cu care poți deveni merituos *numai* cu condiția să-l multiplici. El e admirabil, desigur, cum admirabili sînt și ochii albaștri. Dar admirația și lauda nu sînt totuna și nu convin, în mod necesar, aceluiași obiect. *Admirația* se adresează, de pildă, Capelei Medici, pe cînd *lauda* îi revine lui Michelangelo. Admirăm frumusețea lumii, dar nu putem lăuda lumea pentru frumusețea ei. La fel, admirăm talentul, dar nu-l lăudăm pe cel talentat ca pe un individ meritoriu, deținînd *de drept* ceea ce deține. Retorica latină știa asta cînd folosea, pentru a indica talentul, termenul *ingenium*. Compus din „in" și „gigno" (a naște, a produce), el desemnează strict *în-născutul*: o abilitate naturală, o capacitate nativă, un simplu „fel de a fi". Ca *fel de a fi*, *ingenium*-ul latin se apropie de unul din sensurile *éthos*-ului grecesc, cel referitor la o *pasivă* pre-dispoziție. Dar se întîmplă chiar, ca, la Cicero și Quintilian — ca și la tîrziul Isidor din Sevilla — *ingenium* să fie dacă nu o traducere, măcar o echivalență plauzibilă a grecescului *phýsis* (natură), de vreme ce triada clasică *ingenium, disciplina et usus* (la Isidor: *natura,*

doctrina, usus) pare a reproduce teoria lui Protagoras (secolul al V-lea î.e.n.) despre *phýsis, epistéme, áskesis* — cele trei „calificări" necesare oricărei întreprinderi reuşite (v. J. J. Pollitt, *The Ancient View of Greek Art: Criticism, History and Terminology,* Yale Univ. Press, 1974, pp. 382—389). Din chiar aceste triade rezultă că *ingenium*-ul singur e insuficient: el nu e decît o *posibilitate* care, pentru a se actualiza, are nevoie de adaosul exersării asidue şi de corolarul unui adevăr bine asimilat. Abia prin exerciţiu *(áskesis),* talentul *(ingenium)* devine *facilitas,* uşurinţă, fluenţă. „Facilitatea" e, în acest caz, mai mult decît talentul, căci se obţine prin efort repetat, prin vocaliză, prin administrarea harnică a înzestrării native. Pentru *facilitas* poţi lăuda un artist. Pentru talent, nu încă. Dar lăudabil cu adevărat, artistul nu devine înainte de a da dexterităţii sale o *direcţie,* o orientare doctrinară. Talentului *(ingenium)* trebuie să i se adauge „învăţătura" *(traditio)* — va proclama întregul Ev Mediu pînă la Cennino Cennini. *Ars sine scientia nihil est.* Aptitudinea artistică, va spune la rîndul lui Dürer, nu e decît *können,* putinţă. Putinţa (latentă) devine putere *(Gewalt)* abia prin exercitarea ei constantă *(Brauch)* şi prin „idee lăuntrică". Talentul deplin nu e niciodată, pentru un mare artist, o facultate solitară, izolată de sfera cunoaşterii, a unei angajări spirituale solide. Talentul deplin *e înţelepciune în act.* „Unii — observă Erasmus, într-o pa-

gină celebră — nu au vrut să numească artă, ci înțelepciune darul de a vorbi frumos. Cicero însuși, în dialogurile sale, definea în chip elegant elocința drept înțelepciune bogat vorbitoare. Care este izvorul elocinței ciceroniene ? Sufletul instruit din belșug prin cunoașterea variată a tuturor lucrurilor (...) La aceasta se adaugă bunul simț firesc, înțelepciunea și prudența *(consilium)*... Mai întîi trebuie să avem grijă cum gîndim și apoi să ne potrivim cuvintele cu raționamentele și nu invers". Și totuși, „potrivirea cuvintelor", ca și aceea a culorilor sau a sunetelor, au evoluat, de la o vreme, către o riscantă „specializare". Iar cînd talentul se desparte de cunoaștere, arta alunecă în artizanat. Artistul devine un meșteșugar oarecare, lipsit însă de nobila umilitate a meșteșugului. El își ia „darul" congenital drept un *pedigree* de elită și se mulțumește să-l expună, feminoid, la cerere, ca pe un veșmînt de paradă. Talentul lipsit de convingeri și de preocupări înalte, talentul care poate spune orice pentru că nu are nimic de spus e — în artă — ceea *ce e sofistica* în filosofie : o euforie de nestăpînit a mijloacelor. Cu o asemenea nătîngă euforie se răfuiește Socrate încă de la începutul procesului său : „Vă jur pe Zeus, cetățeni ai Atenei, că nu veți auzi vorbe înfrumusețate și împodobite cu întorsături meșteșugite și cuvinte alese (...). Bine mi-ar sta, la anii mei, să vin în fața voastră cu vorbe ticluite, ca un tinerel" (*Apologia*, 17 b-c). Talentul fără dra-

goste de adevăr, talentul neînțelept, narcisiac, decorativ, talentul *în sine* e — pare să creadă Socrate — o formă a *juvenilității*, o dovadă de imaturitate. Oarecum scuzabil în anii debutului, cînd descoperi *ce poți*, fără să știi *ce vrei*, el e de netolerat cînd supraviețuiește propriei sale vîrste.

Dacă însă înțelepciunea are dreptul să excomunice talentul ne-direcționat, lovit de beția mulțumirii de sine, talentul are și el — din cînd în cînd — motive să pună în discuție înțelepciunea inexpresivă, cea pentru care adevărul e neapărat morocănos și „intranzitiv", uscat pînă la nearticulare, mai curînd fioros decît atrăgător, pe scurt, baricadat între tăceri precaute, umilități solemne și murmure sibilinice. E la fel de grav cînd adevărul își pierde farmecul, cînd desfășurarea lui e lipsită de grație, pe cît este de grav cînd neadevărul se arată cuceritor, sau cînd simpla jonglerie formală are succes...

Prin „înțelepciune" nu înțelegem, aici, performanța singuratică și anonimă a acelora care iau absolutul pe cont propriu și se războiesc — în intimitate — cu imperfecțiunea lor și a lumii. Înțelepciunea anahoretului e dincolo de comentariu și dincolo de orice exigențe lumești. Ceea ce avem în vedere e însă înțelepciunea care acceptă condiția comunității mundane și de care comunitatea are nevoie : înțelepciunea care vrea să iradieze nu prin simplă *prezență*, ci prin discurs și prin acțiune pu-

blică. Aceasta nu poate arbora abstragerea anahorezei fără a se contrazice pe sine. Eficacitatea comunitară nu se poate obține fără colaborarea inteligenței știutoare, a construcției angajate, a formulării memorabile. Înțelepciunea care se adresează oamenilor are nevoie de talent, de strategia discretă dar consecventă a unei permanente *captatio:* ea trebuie să slujească evidența prin ingeniozitate, să fie capabilă a desfășura ample armate ale seducției. Cînd răul — ca neînțelepciune — știe să fie *tentant*, cu atît mai tentantă trebuie să fie înțelepciunea; ea va opune, deci, ispitei corupătoare o la fel de vie *ispită a recuperării.* Talentul nu e nicăieri mai bine plasat decît în perimetrul înțelepciunii și, într-un anumit sens, înțelepciunea nici nu e decît *un bun amplasament al talentului*, al darurilor înnăscute. Nu e de mirare, atunci, că în limba veche a Greciei, cea în care discernămîntul bolnav de mai tîrziu nu operase încă, *sophia* și *téchne*, înțelepciunea și arta (în sens larg) erau strîns înrudite. Homer nu ezită să definească, la un moment dat, îndemînarea dulgherului drept *sophia.* Iar Aristotel, în *Etica Nicomahică* — încă pomenește această accepțiune a termenului („reușită supremă într-o artă particulară"), adumbrită ulterior. Căci abia după ce *téchne* a fost net separată de *epistéme* (cunoaștere, știință), *sophia* a început să fie trecută în registrul celei de-a doua, mai curînd decît în acela — mai

modest — al celei dintîi. Înţelepciunea *(sophia)* a evoluat, astfel, tot mai hotărît, către sublimitate olimpiană, lăsînd pămîntenilor doar exerciţiul substitutiv al *philo-sophiei,* sau al unor virtuţi mai aplicate, de tip *phrónesis,* sau *sophrosýne.* Abia în amurgul antichităţii s-a putut recupera — în chip violent şi misterios — corporalitatea, imediateţea *sophiei.* Cu alte cuvinte, abia atunci înţelepciunea a înţeles să coboare în carnea istoriei, refuzînd a mai defila mustrător, pe un cer distant, inaccesibil. Întrupată, cufundată adică în propria sa antiteză, înţelepciunea a ales să ajute prin *participare,* iar nu printr-o statică emulaţie. În acest context, talentul (ca aptitudine de a seduce) poate apărea drept tentativa înţelepciunii de a străpunge carcasa opacă, nesimţitoare, a unei umanităţi pe care adevărul enunţat monodic nu o mai convinge. Talentul bine folosit e o adaptare a transcendenţei la frontul dificil, la harţa confuză a imanentului : e un narcotic, un euforizant, anestezicul sub care se poate administra leacul înţelepciunii. Talentul e privilegiul minim, arma strict necesară a înţelepciunii care vrea să convertească lumea : e trupul ei (al înţelepciunii), după cum înţelepciunea e însufleţirea lui.

Dacă ar fi să definim rapid şi nepretenţios înţelepciunea, am spune că ea e expresia supremă a *sănătăţii,* adăugînd — pe urmele lui Socrate din

Charmides — că sănătatea adevărată e rezultatul unei perfecte acomodări între spirit și corp. Înțelepciunea e, prin urmare, o virtute a integralității : e capacitatea spiritului de a locui clipă de clipă fiecare parte a corpului și disponibilitatea corpului de a se lăsa locuit — fără intermitență — de un principiu superior. Perfecta coerență și ierarhie între registrele distincte ale ființei, aceasta e sănătatea pe care o numim înțelepciune. Pentru a o întreține — spune Socrate, în dialogul amintit — trebuie procedat de sus în jos, de la suflet spre corp, de la întreg la parte. „Iar sufletul se îngrijește cu anume descîntece *(epodai)* și descîntecele acestea nu sînt altceva decît rostirile frumoase. Din asemenea rostiri se iscă în suflete înțelepciunea ; iar odată ce aceasta iese la iveală și stăruie în noi, îî e lesne să deschidă calea sănătății și către cap și către trupul tot" (*Charmides,* 157 a fine). Rareori s-a scris mai convingător despre *forța vindecătoare a frumuseții* și despre magia latentă a înțelepciunii. Platon spune în cuvinte puține ceea ce multele noastre pagini încearcă, greoi, să aproximeze : talentul nu e înțelept decît dacă știe să vindece, iar înțelepciunea nu e eficientă decît dacă știe să descînte... Înțelepciunea e țința, talentul e măiestria tragerii cu arcul. Și dacă uneori se întîmplă ca dinaintea țintei să nu se așeze nici un arcaș, după cum alteori se

întîmplă ca, aplecat asupra arcului întins, arcaşul să nu mai vadă ţinta, de vină e discernămîntul acela bolnav care vede asemănări acolo unde esenţiale sînt deosebirile şi se încăpăţînează a dezbina ceea ce e făcut să ţină laolaltă.

EXCURS 2: SENSUL CULTURII ÎN LUMEA CONTEMPORANĂ *

Subiectul pe care l-am ales e atît de pretenţios şi de cuprinzător, încît nu pot spera să-l acopăr singur cum se cuvine. Pot spera doar să rezolv lucrurile nu venind cu un răspuns, ci punînd justa întrebare. S-ar putea ca aceasta să fie condiţia contemporană a oricărui intelectual, dacă nu condiţia intelectualului din totdeauna : a formula întrebările optime, în nădejdea că buna lor formulare echivalează cu un răspuns.

Vreau deci să supun reflexiei dumneavoastră problema culturii în genere şi a sensului culturii în epoca noastră. În sine, această problemă nu e o problemă „culturală", căci odată ce te socoteşti „om de cultură" întrebarea care se pune e *cum să*

* Conferinţă ţinută în decembrie 1982, la Lugoj. Am păstrat, cum se va vedea, caracterul oral al textului, ceea ce ne obligă să cerem scuze cititorului pentru eventualele excese de colocvialitate. (A. P.).

trăiești cu o asemenea calitate, ce statut *existențial* poți căpăta ca „om de cultură", cum te vei mișca în lumea ta ca purtător al acestei etichete? Ne vom întreba, cu alte cuvinte — pe urmele lui Montesquieu care, ca european, se mira — cu veacuri în urmă — „cum poate cineva să fie persan" — ne vom întreba, așadar, cum poate cineva să fie om de cultură? Nu a ajuns cumva cultura să fie un soi de Asie a lumii contemporane, un univers exotic, greu de transferat în viața zilnică?

Cum poate cineva să fie om de cultură astăzi?

Întrebarea pleacă, desigur, dintr-o insatisfacție latentă, din sentimentul că e foarte greu, că e, uneori, imposibil să fii om de cultură, mai exact, că din valorile culturii nu poți extrage suficiente forțe, suficientă doctrină ca să poți face față onorabil situațiilor curente de viață și cu atît mai puțin unor situații limită.

Două lucruri am putut constata — ca și dumneavoastră probabil — de-a lungul vremii: mai întîi, se întîmplă ca, în situațiile limită, cultura să nu te ajute: treci printr-un moment greu și te trezești că tot ce ai citit nu poate să-ți ofere nici o proptea, că lecturile tale devin pură bibliografie, raft plin de cărți fără nici o eficacitate existențială: nu te poți sprijini pe nici un autor. Simți nevoia unei alte instanțe care să te susțină; simți nevoia să-ți extragi dintr-un alt domeniu chiar și energia de a continua să faci cultură. Există, prin

urmare, o precaritate a culturii în fața situațiilor-limită. Cînd am venit încoace *, mi-am dat întîlnire, în Gara de Nord, cu prietenii cu care am călătorit împreună. O gară aglomerată e un loc foarte bun pentru a medita la problema culturii. Instinctul vital brut, urgența imediatului sînt mai prezente acolo ca nicăieri. Într-un asemenea loc, îți poți da foarte bine seama ce șubredă e cultura, ce diafană — în sens prost — poate să apară ea, în contrast cu vitalitatea gregară a unui peron plin, pe care se agită patetic, purtați de nevoi acute, sute de oameni cu ochii la ceas și la bagaje... Sigur, te poți consola spunîndu-ți că, lipsită de orice șansă în imediat, cultura cîștigă bătălii pe termen mai lung : că ea are șanse absolute numai în perimetrul Absolutului ; pînă la urmă însă această consolare se dovedește ea însăși descurajantă.

Al doilea lucru pe care — ca și dumneavoastră probabil — l-am constatat în timp e, poate, și mai grav : cultura nu presupune, în mod necesar, rigoare morală ; din cultură nu se poate deduce un cod moral. Întîlnim, de aceea, din păcate, nenumărați oameni de cultură admirabili prin cunoștințele lor, dar pe care, omenește vorbind, nu dai doi bani : e plină lumea de lepre cultivate, de cărturari insalubri, de autorități „intelectuale" lipsite de orice autoritate morală. Dacă așa stau lucrurile, — și așa

* La Lugoj (A. P.).

stau ! — atunci cultura se face vinovată de a-ţi da o prea mare libertate : libertatea de *a te ocupa de orice, în orice condiţii.*

Ei bine, dacă un sprijin concret nu e de aşteptat de la cultură, după cum nu e de aşteptat, de la ea, o dogmă morală, care sînt atunci beneficiile ei, care îi e rostul ? E o întrebare pe care mi-o pun necontenit, pe care — cu cîţiva prieteni — am întors-o pe toate părţile — aşa cum veţi fi făcut în repetate rînduri şi dumneavoastră. Odată, am discutat pe această temă cu Constantin Noica. Am să rezum, în continuare, opiniile lui, îngăduindu-mi să mă distanţez de ele acolo unde mă simt în stare ; aceasta nu pentru că îmi pot permite să polemizez cu Noica, ci pentru că el reprezintă în asemenea măsură cultura însăşi, încît cineva care trăieşte o criză a culturii intră automat, la un moment dat, într-o divergenţă cu Constantin Noica.

Am întrebat deci : cum poate cineva să fie om de cultură ? Noica a avut următoarele răspunsuri. A zis aşa : sînt cel puţin *patru motive* pentru care merită să faci cultură, pentru care cultura are dreptul a fi socotită o valoare supremă, singura pe care te poţi sprijini într-o viaţă de om :

1. Întîi — spunea Noica — cultura este singura sursă certă a unei *bucurii permanente.* Dacă există un teritoriu al lumii în care poţi cunoaşte deplinătatea bucuriei, acest teritoriu nu poate fi decît cultura. Firește, bucuria e altceva decît plăcerea ; spre

deosebire de aceasta din urmă, ea poate prelua și tristețile omului, salvîndu-le din perspectiva spiritului. Cultura salvează totul prin comentariu. Pînă și bucuriile senzoriale sînt bucurii în măsura în care sfîrșesc în contemplativitatea comentariului, trecînd, astfel, într-o condiție supra-senzorială. Cultura e, deci, o satisfacție perpetuă, fără riscuri, fără dezamăgiri, o satisfacție pe care o poți avea fără să depinzi de alții.

Două obiecțiuni se pot face acestei frumoase definiții: mai întîi, bucuria culturii culminează, uneori, cu o obnubilantă *euforie a culturii,* iar această euforie e periculoasă în măsura în care te pune în disonanță cu imediatul, te face neatent la dramele proximității. Divagația (sau evaziunea) culturală e unul din riscurile culturii prost practicate, e, nu o dată, ridicolul și stridența ei. Apoi, există oameni care nu au „organul" bucuriei, oameni structuralmente incapabili să identifice sensul vieții cu experimentarea neîntreruptă a bucuriei, și *numai* a ei. Nu e un lucru dovedit că rostul omului e să apară în scenă, să tragă un zîmbet satisfăcut și să se retragă, apoi, mulțumit, în neantul din care a venit. Bucuria, bucuria pură și simplă, poate fi bună, poate fi dezirabilă, dar nu e singurul conținut de viață posibil și, în nici un caz, nu e neapărat cel mai nobil.

2. Cultura — spunea în continuare Noica — e adevărata formă de *maturitate a spiritului.* Ea scoate

lumea din minoratul care o amenință uneori, investind totul, prin simplă atingere, cu propria ei splendoare. Cultura e un fel de a răspunde de tot, un fel de a da socoteală de oameni, de împrejurări, de cărți, de istorie, pe scurt, un fel de a aduce totul într-o ordine mai înaltă. Cultura trage totul în sus, salvează — cu grație — aparențele. Expresia asta — „a salva aparențele" — a apărut în literatura platoniciană cu sensul de „a găsi justificarea aparențelor". În sine, aparențele par inconsistente și atunci, ca să le „salvezi", ca să le faci să persiste, să-și dezvăluie rostul, trebuie să le așezi într-o ierarhie justificativă. Asta face cultura cu tot ce există : ea nu lasă nimic în platitudinea în care se află în mod obișnuit, ci mută totul într-o geografie mai pură.

Nu cumva, însă, ea mută adesea lucrurile *din firescul lor ?* Nu aduce ea în lume *prea multă mediere ?*

3. Cultura mai este — spunea Noica mai departe — singurul loc în care *libertatea* e la ea acasă. Cultura e instanța funciarmente eliberatoare. Ea îți dă toate dezlegările. Dar — am văzut-o deja — inflația aceasta a libertății poate fi o capcană. Ea echivalează cu suspensia rigorii morale și, la limită, cu dezordinea etică. Ca și sănătatea biologică, libertatea nu e un „în sine" ; e o valoare relativă, un *instrument* care își dovedește îndreptățirea numai prin scopul pe care e pus să-l slujească. Libertatea se justifică prin orientarea ce i se dă. Or, dacă e

adevărat că prin cultură ieşi de sub tot soiul de determinări stînjenitoare, reuşind a te mişca liber înlăuntrul lumii tale de cărţi şi de idei, nu e mai puţin adevărat că universul culturii — asigurînd fastul libertăţii — nu îi garantează buna orientare. Eşti pus, cu alte cuvinte, în posesia unui magnific instrument, dar nu ştii întotdeauna bine ce să faci cu el.

4. În sfîrşit, ultimul lucru pe care îl spunea — în această privinţă — Noica şi cu care nu putem fi decît de acord e că disciplina culturii e o formă foarte eficientă de *igienă a spiritului.* Aşa cum există o igienă pentru corp, o „spălare" elementară care ţine de civilizaţie, există şi o igienă pentru minte, care este cultura. Un om necultivat e un om nespălat, un om lipsit de condiţia minimală a mişcării lui în social. Omul e dator să treacă prin curăţirea oferită de cultură, dacă vrea să-şi onoreze umanitatea.

La aceste patru motivaţii, Noica a adăugat, cu alt prilej, trei codicile. Mai e ceva — spunea el : cultura face să primeze *posibilul asupra realului.* Nu eşti mulţumit cu realul, plonjezi în posibil şi intri în ordine. Se conturează astfel tema culturii *consolatoare* şi m-am mirat s-o văd formulată tocmai de Noica, fiindcă atunci cînd e vorba de filosofie, el nu suportă tonul şi problematica consolării. Ca şi Hegel, Noica nu îngăduie speculativului să alunece spre „edificator". Cultura o face însă şi — de data

aceasta — Noica pare să vadă în „alunecarea" cu pricina o calitate. E drept că multe personaje importante ale culturii europene au practicat cultura ca pe o formă de compensare. Şi rămîne să ne întrebăm dacă poţi face bine un lucru pornind de la o insuficienţă. Mulţi oameni de cultură ai Europei sînt oameni care au ales cultura dintr-o carenţă vitală. E ceea ce Noica însuşi numea odată „cultura de tip esopic" : indivizi cu un defect constitutiv sau altul se refugiază între cărţi, incapabili de trăire deplină : rezultă o cultură resentimentară, sau, în orice caz, o cultură de evaziune.

Încă ceva — continua Noica : cultura e singura zonă a cunoaşterii contemporane în care te poţi baricada împotriva matematicilor care cuceresc totul. Cultura face posibilă, încă, rezistenţa la matematici. Matematicile sînt foarte bune, dar nu pot explica (şi nici nu şi-o propun) individualul. Or, cultura dă socoteală de individual, iar pe linia aceasta ea poate furniza încă lumii moderne o *„mathesis" nematematică*, o cunoaştere nematematică.

Surprinzător este însă al treilea codicil al lui Noica : cultura e singurul teritoriu în cuprinsul căruia te poţi baricada *împotriva iubirii !* Iubirea e o temă care te urmăreşte pretutindeni în viaţă ; doar blindat în spaţiul culturii poţi avea aerul că o eludezi, că o poţi uita. Există, într-adevăr, forme de cultură care suferă de o anumită *glacialitate*. Cul-

tura se poate face la temperaturi scăzute, cu briciul unei minți reci, străine de orice pathos. Există un limfatism implicit al omului de cultură, o scădere de potențial care-l face să poată amîna indefinit experiențele esențiale ale vieții. De-aici și incapacitatea culturii de a statuta o morală : o morală nu e posibilă decît ca dedusă dintr-o experiență a iubirii, dintr-o angajare, din aderența la un crez, la o doctrină, la un om, la un zeu.

Din tot ce am spus pînă acum rămîne, cred, în picioare o rezervă de principiu față de cultură : ea e într-o anumită *inadecvare față de real,* fie că plonjează în posibil, fie că e de tip consolator, fie că aduce cu sine o prea largă libertate, fie că e doar o baricadă împotriva matematismului generalizat, sau împotriva pathosului zilnic. E vorba, oricum, de o inadecvare : o nobilă, foarte nobilă speță a inadecvării, datorită căreia însă cultura nu ne poate ajuta in problemele esențiale, în momentele cheie ale vieții. E clar că ea nu e un domeniu autonom : mai trebuie ceva *dincolo de cultură,* ceva care să o susțină și care să ne susțină pe noi înșine odată cu ea. Altfel, cultura intră într-un proces de degenerescență, cu rezultate destul de grave. O întruchipare degradată a culturii e, de pildă, „culturalul", omul de cultură de proastă calitate, care capătă diferite chipuri : unul din ele e *omul livresc,* omul care trăiește prin delegație, care, neavînd nimic de spus, răspunde la orice întrebare printr-un citat. E o

formă catastrofală a culturii, o formă care depersonalizează și care substituie inteligența prin memorie. Ea are, desigur, nimbul erudiției, dar n-am înțeles niciodată cum poate fi cineva admirat pentru erudiție, ca și cum e un lucru nemaipomenit să ții minte în devălmășie tot felul de drăcii de care n-ai nevoie. O altă degradare a culturii este *estetismul* de un anumit tip. Există o specie de intelectuali, foarte grațioși, pentru care *totul* trebuie preluat în sfera culturii; ei au un fel de a reduce orice la fasonul salonard al unui mic bun gust cultural. Sînt oameni pe care îi recunoști după felul în care își recoltează citatul. La personajul livresc ne supără *cantitatea* citatului, la ceștilalți ne supără iresponsabilitatea utilizării lui și o totală *lipsă de criterii* în selecționarea citatului. Sînt oameni care într-o singură frază, de pildă, îi citează — cu o entropică simpatie — pe Mallarmé, pe Marx și pe Origen. Un om de cultură care nu simte că acești trei autori nu pot fi citați într-o singură frază, ca niște simple ornamente retorice, e un om de cultură ratat, un om fără instinct cultural. El omogenizează, prin lipsa lui de discernămînt, tocmai ceea ce e, prin definiție, neomogenizabil.

Să fim un pic pedanți și să facem nițică etimologie. Căci cultura are, poate, o evoluție proastă și pentru că are o origine, să zicem, discutabilă. Ca termen, „cultură" a apărut în ambianța latină. Grecii n-aveau un cuvînt pentru cultură și e păcat

că n-aveau, căci dac-ar fi avut, altfel ar fi arătat, poate, cultura lumii. Exista, în greceşte, termenul „paidéia", care înseamnă mai curînd educaţie sau ceva de genul ăsta, referindu-se la formaţia *globală* a omului, de la gimnastică şi muzică pînă la filosofie. Dar nu era „cultură" în sensul oarecum „administrativ" pe care l-a căpătat cuvîntul la Roma. Se pare că Cicero a folosit cel dintîi cuvîntul „cultură" în sensul în care îl folosim şi noi astăzi, derivîndu-l dintr-un verb latin, din „colĕre", care însemna „a cultiva pămîntul". Cultura era la Roma — o spun cu oarecare maliţiozitate — o formă de agricultură, un fel de a îngriji valori deja existente. Cultul zeilor însemna acelaşi lucru : a cultiva sanctuarul în care se oficia, a cultiva dogma însăşi. Or, ideea asta a culturii înţeleasă ca administrare de valori deja existente sugerează, de la bun început, *sterilitatea* culturii. De altfel, cultura romană a fost un fel de a face agricultură pe ogorul grecesc. Nu întîmplător, aşadar, cuvîntul acesta s-a născut la Roma : romanii cam asta au făcut, cel puţin pînă la un punct : au administrat valorile altora. Şi astăzi, încă, a face cultură înseamnă nu o dată *a manipula valori care nu-ţi aparţin,* cu care nu te identifici integral, cu care nu comunici în mod autentic, deşi manipularea lor îţi dă un suspect sentiment al propriei competenţe.

Vorbeam despre proasta evoluţie a culturii. Un istoric al filosofiei presocratice — cred că Felix

Cleve — a făcut o foarte expresivă împărțire a filosofiei în trei categorii. Aș încerca să le aplic, trecîndu-le din „tipologie" în „istorie" și aș spune : cele trei tipuri despre care vorbește elenistul cu pricina se potrivesc cu trei etape parcurse succesiv de cultura europeană : cultura a început prin a fi un mod al cunoașterii detașate, neutre, a lumii și a naturii : o cultură de tip *„theorogonic"* (de la „theoria" care înseamnă viziune, văz, prin extrapolare, cunoaștere). S-a pornit, deci, de la descifrarea și catalogarea realului. Nici mai mult, dar nici mai puțin. A urmat apoi, în istoria spiritului european, un episod *„pathogonic"* (de la „pathos" — suferință). Interesul oamenilor s-a deplasat de la *cunoașterea* lumii la *suportarea* ei. De la „vreau să știu" s-a trecut la „vreau să mă mîntui", vreau să transfigurez cu demnitate suferința lumii. Amîndouă aceste variante de cultură sînt legitime și, aș spune, benefice. Dar a apărut, de la o vreme, o a treia variantă. În termenii savantului nostru, ea s-ar numi cultura de tip *glossogonic,* adică o cultură preocupată în primul rînd de problema limbajului. Problema cunoașterii și problema fericirii fac loc unei probleme insolite : problema *enunțului* oricărei probleme. Asistăm la hipertrofia formalismului logic, la o amplă analitică a discursului, pe scurt, la o enormă speculație în jurul limbajului, independentă de ceea ce acel limbaj comunică. Problema formulării devorează savant conținutul formulării. Epictet,

în *Manualul* său, a presimţit în chip spectaculos această evoluţie a spiritului european. Iată textul: „Prima şi cea mai necesară parte a filosofiei este aceea a folosirii preceptelor filosofice; aşa de pildă: să nu minţi. Cea de-a doua o constituie demonstraţia — de exemplu, din ce cauză nu trebuie să minţi. A treia este cea care întemeiază şi rînduieşte diferitele categorii — spre exemplu, cum este demonstraţia, ce este demonstraţia, ce este o consecinţă, ce este o opoziţie, ce este adevărat şi ce este fals. Aşadar, cea de-a treia parte este necesară din cauza celei de-a doua, iar cea de-a doua parte din cauza celei dintîi. Cea mai necesară însă şi la care trebuie să ne oprim întotdeauna este cea dintîi. Or, noi facem dimpotrivă. Căci stăruim foarte mult la cel de-al treilea element, căruia-i dăruim tot zelul şi preocuparea noastră, iar pe cel dintîi îl neglijăm cu desăvîrşire. Aşadar, cu toate că pe de o parte minţim, pe de altă parte sîntem totdeauna gata să demonstrăm de ce nu trebuie să minţim".

Această deplasare a preocupărilor noastre de la conţinut la formă, de la sensul lucrului la expresia lui este una din fatalităţile epocii contemporane şi unul din semnele proastei evoluţii a culturii. Şi tocmai această manie alexandrină a veşnicei disecări a enunţurilor, cu ocultarea crescîndă a sensurilor, ne face din ce în ce mai şubrezi ca oameni de cultură.

...Și totuși, fără cultură nu se poate! În ce fel urmează atunci să o integrăm vieții noastre, depășindu-i iluziile și limitele?

Cred că pot încerca o primă formă de răspuns plecînd de la bunul simț. Toată lumea acceptă că, uneori, sînt lucruri mai importante decît cultura. Pentru omul comun, de pildă, mai importantă decît cultura e viața imediată. El plasează deci un „dincolo de cultură" la nivelul empiriei zilnice. Există apoi omul politic care spune: e bună cultura, dar mai importantă e pragmatica politică, căci ea se ocupă de făurirea fericirii lumii. Cultura e o valoare secundă, de suprastructură. Există, în fine, omul religios care spune: există un „dincolo de cultură" care trebuie plasat la nivelul sacrului. Întrebarea este dacă, admițînd rînd pe rînd fiecare din aceste „dincolo"-uri, drumul spre ele nu e *optim* cînd trece prin cultură. Și dacă, atunci, cultura nu e cumva *cel mai bun drum către altceva decît ea, medierea optimă, calea cea mai bună a propriei transcenderi.* Vreau să spun că între doi artiști *la fel de talentați,* subliniez asta: la fel de talentați (căci nimic nu poate înlocui talentul), are șanse să fie mai bun cel care este *și* cultivat. Între doi monahi cu *la fel de intensă* vocație spirituală (căci cultura nu poate ține loc de vocație), e, poate, mai bun cel care *în plus* e și un om de cultură. Tot astfel, între doi politicieni cu egală eficacitate politică, e încă mai eficace acela care e dublat de un

om de cultură. Cultura nu trebuie înţeleasă, aşadar, ca un capăt de drum, ca un absolut : ea poate fi însă o modalitate foarte potrivită de a viza absolutul. S-ar spune, prin urmare, că ceea ce numim „cultură" *e cea mai bună mijlocire atunci cînd îţi lipseşte nemijlocirea.* Fiindcă există şi acest caz. Există, de pildă, oameni care pot plonja direct într-un „dincolo" para-cultural ; asta e o şansă pe care nu o are toată lumea şi, evident, cînd o ai, cînd deţii nemijlocirea aceasta, te poţi dispensa de mijlocirea culturii. Dar dacă *nu* o ai, cultura apare ca soluţie preferabilă. O soluţie foarte potrivită de altfel condiţiei umane în general. Umanitatea e o specie a *intervalului :* nu e nici sub puterea instinctului, care rezolvă lucrurile cu simplitatea naturii, dar nici sub incidenţa sacrului, care de asemenea rezolvă lucrurile simplu, cu simplitatea harului. Umanitatea e într-o stare intermediară, e la mijloc. Ea s-a rupt de instinct şi nu e încă în sanctitate. În această condiţie echivocă, nimic nu o reprezintă mai bine decît cultura. *Cultura e cea mai adecvată modalitate de a subzista în condiţia intervalului ;* e cel mai bun mod de a aştepta o soluţie pe care nu o ai încă. Cultura e cea mai decentă formă de scepticism. Cine gîndeşte cum trebuie, nu se poate complace multă vreme în cenuşiul scepticismului. Dar cîtă vreme traversezi o criză de scepticism, e bine ca ea să aibă măcar prestanţa unui fapt de cultură. Cultura nu dă so-

luţii, nu dă reţete de viaţă (decît firilor bovarice), dar face suportabilă absenţa soluţiei. În general, cultura face totul suportabil şi mai ales face suportabil insuportabilul lipsei de convingeri în care trăim uneori. Poate că, în această accepţiune a ei, cultura este o componentă „fatală" a lumii moderne. Am, uneori, sentimentul că „cerul" se lasă tot mai jos şi că *cel mai înalt cer pe care îl vedem noi astăzi e cultura*. Sînt şi „ceruri" deasupra ei, dar nu le mai percepem. Ceva de acest ordin a simţit probabil Mircea Eliade cînd, la un moment dat, într-o carte de discuţii cu un ziarist francez, spunea aşa : „...sînt de părere că noi, ca produse ale lumii moderne, sîntem condamnaţi să primim orice revelaţie prin intermediul culturii. Numai prin intermediul formelor şi structurilor culturale ne mai putem întoarce la surse, numai în cărţi mai putem încă găsi spiritul". O dată mai mult, cultura apare ca o mediere, singura formă de mediere — crede Eliade — care ne-a mai rămas. O presupusă instanţă de dincolo de cultură este sensul însuşi al culturii. Chiar o natură culturală cum e, pînă la urmă, Mircea Eliade simte asta cînd face o mărturisire ca aceasta : „...de cînd am fost în India mă susţine în permanenţă un gînd, şi anume că orice s-ar întîmpla, există, undeva, o peşteră, o grotă în Himalaia, care mă aşteaptă". Dacă faci cultură cu gîndul la un asemenea loc de dincolo de ea, ai, cred, o bună instalare în cultură. E interesant că în fraza lui Eliade e vorba de o grotă, deci

de o adîncime, așezată pe un munte, pe un loc înalt. O bună așezare în cultură ar putea fi tocmai asta : a trăi simultan adîncurile și înălțimea, a te instala cu cultură cu tot în profunzimea de deasupra ei...

VI. JUDECATA MORALĂ ŞI PROBLEMA DESTINULUI

Etica — o teorie generală a destinului. Destinul ca expresie a ordinii individuale. Structuri destinale specifice. Imposibilitatea de principiu a judecăţii morale. Problema atenţiei etice. Destinul şi componenta nocturnă a vieţii. Clipa şi locul destinului.

Traiectoria etică a fiecărui om luat în parte e expresia modului său de a se raporta la un concept al ordinii, trăit în extensiune universală. Conceptul ordinii universale apare astfel ca „punctul de fugă" inevitabil al perspectivei etice individuale, reperul ei constant şi ţinta ei ultimă. Am constatat însă, pe de altă parte, că acest orizont al ordinii nu trebuie înţeles ca un spaţiu de disoluţie a tuturor cazurilor particulare. Ordinea adevărată nu e totalitaristă şi entropică. Ea se hrăneşte din substanţa infinit diversificată a individualului, din acel aparent „neant" al singularităţii, de care vorbeşte Hegel undeva, în *Fenomenologia spiritului*. Un *aparent* neant, căci, deşi îmbracă vestmîntul accidentalului sau al amorfului, e substratul nutritiv al Fiinţei, materia întrupării ei, şansa ei de „realizare". Eticul e, aşadar, o răscruce : verticala ordinii cade perpendicular pe orizontala fenomenelor individuale.

Întîlnirea dintre lege și caz, expresia *locală* a legii sau, altfel spus, sîmburele de universalitate al cazului — iată obiectul propriu-zis al eticii. În plan existențial, această cuplare întrucîtva misterioasă dintre realitatea legii și posibilitatea actului liber înăuntrul ei — se cheamă *destin*. Există, prin urmare, o afinitate esențială între sfera eticului și aceea a destinului : destinul dă corp, în imediatul vieții, structurii pe care eticul o întruchipează în imediatul reflexivității. Etica poate fi înțeleasă, în definitiv, ca o *teorie generală a destinului :* ea caută să identifice componenta teleologică a libertății umane, dacă nu chiar justificarea ei eschatologică. E cu atît mai curios că problema destinului e rareori luată ca atare în discuție de eticile tradiționale. Ele caută să aproximeze o „obiectivitate" a legii morale, care face abstracție de „obiectivitatea" subiectului moral. Rezultatul cel mai supărător al acestei omisiuni e — cum vom vedea — ignorarea sensului real al judecății morale, degenerarea ei într-un verdict îngust, scrupulos în detaliu și neglijent în ansamblu.

Simpla invocare a „destinului" într-un text teoretic a ajuns, însă, să sune suspect. Georg Simmel se plîngea — pe bună dreptate — în 1913 *(Das Problem des Schicksals),* că „destinul" a dispărut, ca problemă, dintre preocupările filosofilor, în ciuda pregnantei sale semnificații antropologice. Căci „a sta sub destin" e un semn al omenescului ! Anima-

litatea e în afara destinului, prin absența unei intenții proprii de viață. (Doar specia are — în acest regn — o anumită intenționalitate, niciodată individul izolat.) La fel, zeii cad în afara destinului prin libertatea lor rectilineară, scutită de opțiune și de „ghimpele" necesității.

Într-o primă instanță, a spune despre cineva că „are destin" nu e altceva decît a spune că viața lui are o *structură* specifică. „Fără destin", ar fi, în acest caz, biografiile anonime, dezarticulate, informe, simple rebuturi a ceea ce ar fi putut și s-ar fi cuvenit să fie. În realitate, nu există însă oameni fără destin. Există doar oameni care nu au sentimentul destinului, sau al căror destin e parazitat de un balast cotidian nemistuit, de hipertrofia — necontrolată — a accesoriului ; pe scurt, există oameni care nu-și percep, sau nu-și onorează destinul. Destinul stă însă asupra lor, ca un proiect imobil, ca o răspundere, de la care nu se poate dezerta nepedepsit. Destinul stă asupra omului ca cerul asupra lumii : chiar neînregistrat de privirea anagogică, el acoperă și determină totul cu întinderea lui imperativă. A susține că nu există destin e totuna cu a susține că individualul e nesemnificativ și că viața omului e o întîmplare fără rost.

Firește, cînd spunem că destinul „determină totul", nu avem în vedere o mecanică existențială de tip fatalist, care reduce la zero inițiativa umană ; de asemenea, nu vedem în destin *cauza* vieții noastre

și nu confundăm destinul cu providența. „Determină totul" înseamnă, mai curînd, „e prezent peste tot". Destinul propriu nu e ceea ce *ne e dat*, ci ceea ce e dat *odată cu noi*, ceea ce ne e consubstanțial, geamăn, coexistent: destinul nu pre-există identității noastre; el este doar expresia ei subtilă, „modelul", „formalizarea" ei. Destinul e suma datelor noastre particulare, la care se adaugă suma tribulațiilor noastre zilnice: e conformația noastră nativă, laolaltă cu ambianța în care ea e obligată să se manifeste: cu alte cuvinte, destinul e continuitatea dintre *ceea ce ești* și *ceea ce ți se întîmplă*. În textul citat adineaori, Simmel invocă, în treacăt, jocul de „activitate" și „pasivitate" pe care viața fiecăruia îl presupune. Într-adevăr, a fi în bune raporturi cu destinul înseamnă a avea instinctul proporției ideale între ceea ce ai de întreprins și ceea ce ai de suportat, între ce depinde de tine și ce nu, între ofensivă și recul. Sînt de semnalat, în această privință, unele pre-determinări, dependente de psihologia colectivă: în Orient, de pildă, omul e înclinat să abuzeze de pasivitate, în vreme ce în Europa, el e pîndit de excesele activității, devenite simplu activism, agitație exterioară, necugetare. Problema este, așadar, pentru fiecare, a aduce și a păstra în echilibru fapta și ne-fapta, a găsi momentul participării și pe acela al neparticipării. Îndrăzneala actului e, uneori, futilă, după cum cumințenia rezervei poate fi strictă lașitate. Numai

într-un context destinal resimțit cu precizie, îndrăzneala și rezerva își află sensul și justificarea. Nu se poate cere naturilor active să zăbovească indefinit într-o speculativitate inertă și nu se poate cere naturilor contemplative să-și petreacă viața pe baricade. Suferința lui Hamlet e a unui dubitativ, constrîns de isteria împrejurărilor să acționeze. Suferința lui Othello e, dimpotrivă, aceea a firii active aduse, printr-o perfidă deviere, în condiția — improprie — a dubiului. În genere, nimic nu e mai ridicol decît pragmatica unui reflexiv și decît reflexivitatea unui pragmatic. Judecata morală trebuie să se formuleze, întotdeauna, în conformitate cu *asemenea* considerații, mereu atentă la proliferarea nuanțelor, la semnificația unui act *anumit*, în ansamblul unei structuri umane *date* și al unui context *anumit*.

Dar cum poate cineva să recunoască la timp și fără greșeală alcătuirea *globală* a unei personalități și a unui context ? Cum poate cineva să devină conștient de destinul altuia, sau de propriul destin, ba mai mult, de ceea ce Simmel numește „relația tangențială" a unui destin particular cu „mersul lumii" ? Lucid vorbind, lucrul e imposibil la nivelul conștiinței individuale normale. Și de aceea, judecata morală însăși e, practic, la acest nivel, imposibilă. Ea nu poate fi decît *punctuală*, *momentană*, lipsită de lărgimea de unghi pe care numai perceperea *integrală* a unui destin o poate da.

Teoretic, un om nu poate fi judecat moralmente înainte de a-și fi încheiat existența, înainte de a fi dat destinului său rotunjimea ultimă a morții. Atunci abia, cînd bucla se închide, cînd toate fragmentele se așază *definitiv* într-o imagine stabilă, căreia nimic nu i se mai poate lua sau adăuga, atunci abia se poate formula, asupra subiectului moral, o judecată relativ valabilă. Răscumpărările sînt posibile pînă în ultima clipă, ca și ratarea. Înainte de a-și fi dat duhul, nici un om viu nu poate fi judecat de alt om viu. Pe acest fundal, interdicția judecării celuilalt nu e o interdicție pur sentimentală, și nici o formă oarecare de umilitate. Este rezultatul unei înțelegeri adecvate a eticului, în nemijlocita lui legătură cu problema destinului. Oricare din faptele noastre se scaldă în tonul general al finalității noastre, încă neștiute. Orice faptă are culoarea unui destin irepetabil. Judecata morală curentă păcătuiește amestecînd culorile, suprapunînd destinul judecătorului pe acela al judecatului.

Imposibilitatea unei riguroase diagnosticări a componentei destinale a vieții nu trebuie să atenueze însă orientarea continuă a *atenției* către o asemenea diagnosticare. A fi atent, nesfîrșit de atent, la fiecare detaliu al vieții zilnice, la fiecare întîlnire, la fiecare „accident" — oricît de arbitrar în aparență — iată o investiție spirituală care nu poate fi decît profitabilă. Cu cît cineva se simte înconjurat de mai multă „întîmplare" fără semnificație,

cu cît se simte mai asaltat de „neesenţial", de platitudine şi contingenţă, cu atît e mai departe de a-şi identifica şi împlini destinul. Împrejurările pe care nu le mai putem citi ca avînd sens, situaţiile pe care — traversîndu-le — nu le putem interpreta şi asuma, sînt tot atîtea eşecuri existenţiale, tot atîtea sărăciri ale destinului propriu. Cine nu trăieşte cu sentimentul că fiecare centimetru de experienţă, chipul abia zărit al unui trecător, o fereastră care tocmai se închide, o frîntură de frază auzită involuntar, ploaia de ieri, visul de-azi-noapte, un strigăt, o mireasmă sau un surîs — sînt, toate, semne şi apeluri ale destinului, acela va constata, într-un tîrziu, că şi-a pierdut chipul şi că sufletul său s-a mutat de la sine, rătăcind anodin într-un univers indiferent. A avea conştiinţa destinului e, dimpotrivă, a simţi că totul te priveşte. Nu că eşti centrul lumii, dar că în tine — vorba lui Eminescu — „o lume îşi face încercarea".

Fără să pretindem a obţine eficienţa univocă a unei reţete, vom spune, totuşi, că există o cale — mai potrivită decît altele — pentru a deschide inteligenţa către sunetul preţios al destinului : *atenţia la obstacol,* atitudinea corectă faţă de ceea ce ni se opune. Faptul că destinul se descoperă pe sine preponderent în „negativitatea" existenţei, în partea ei nocturnă, umbroasă, — e o intuiţie veche a umanităţii. O găsim limpede formulată în textele homerice (cf. Walter Otto, *Die Götter Griechenlands,*

6. Auflage, Frankfurt, 1970). Tot ce poate face un om — spun aceste texte — vine de la zei. Tot ce *nu* poate face — e intervenţie a destinului. Zeii sînt — pentru greci — energii ale expansiunii vitale, în timp ce destinul e o energie limitativă. Reuşita e un tipic simbol olimpian, eşecul — o emblemă a sorţii, o întruchipare a forţelor care rezistă asaltului uman. Bucuriile sînt de la zei. Tragicul existenţei însă e opera „daimonică" a destinului. Pentru a întîlni, aşadar, destinul, trebuie să luăm în considerare mai cu seamă momentele de *fractură* ale vieţii, sincopele ei, suferinţele, „loviturile", catastrofa. Tipul de piedici care ne întîmpină, opoziţiile care ne contrariază, „coincidenţele" nefaste şi tot ce ne-am obişnuit să calificăm drept partea de „nefericire" a vieţii noastre — acestea sînt epifaniile reale ale destinului, cele care definesc alcătuirea ascunsă a fiecăruia. Şi o importantă secţiune a eticii depinde de buna noastră situare faţă de asemenea fenomene, de capacitatea noastră de a le accepta, în splendida lor, iluminativă, întunecime. Nu e vorba a căuta, cu un fel de sumbră obstinaţie, drama (*ea* e, în fond, aceea care ne caută) : e vorba însă a o trăi — cînd se produce — nu ca pe o închidere, ca pe un *efect* lamentabil al conjuncturilor, ci ca pe o *cauză,* ca pe un *început,* din care poate decurge totul, ca pe o *ocazie.* Aspectul *prilejuitor* al destinului, autoritatea lui formativă fac din „negativitatea" lui un privilegiu de care trebuie să te

poţi îndrăgosti. Destinul alege din seria experienţelor noastre de viaţă pe acelea care au şansa de a deveni experienţe de cunoaştere : negativitatea lui e trezitoare, transfiguratoare, „metanoietică". *Clipa* impactului cu destinul e clipa în care nu poţi cîştiga decît atîta cît eşti dispus să pierzi. *Locul* destinului e locul în care se petrece acest impact : locul unei păţanii decisive, al unei alegeri radicale, al unei reînvieri. Clipa destinului nu se uită şi locul destinului nu se părăseşte. Căci clipa aceea singură îndreptăţeşte întreaga ta fiinţă şi numai în locul acela eşti bine plasat. A fi bine plasat înseamnă a sta sub tirul aspru al destinului : numai cine stă în mijlocul ţintei vede „faţă către faţă" blînda încruntătură a trăgătorului... Aşa gîndea, probabil, Mircea Vulcănescu, cînd se adresa studenţilor săi astfel : *„Întîmplările, bune sau rele, ale voastre sînt. Să nu le ocoliţi, nici uita... Lumea voastră este norocul vostru. Nu se poate să nu-l iubiţi. Cu el vă veţi petrece în nenorocul istoriei noastre"*.

Unul din semnele esenţiale ale întîlnirii cu destinul este realizarea unei perfecte omogenităţi între *datele* pe care le ai, *locul* în care te afli, şi *timpul* în care trăieşti. A avea nostalgia unei alte structuri, a unui alt spaţiu şi a unui alt moment e a dormita anemic la periferia destinului, a rezolva false probleme. În *Henric al V-lea,* Shakespeare îl face pe regele Angliei să spună — înaintea unei agrige lupte — soldaţilor săi : *„...iată ce înseamnă*

pentru mine un rege: un om care nu dorește să fie altundeva decît acolo unde este". Aceasta este, într-adevăr, condiția „regală" a spiritului: să aleagă liber situația pentru care a fost ales, să facă din destinul propriu materia primă, singura posibilă și singura reală a tuturor eforturilor sale. Eticul nu intră în discuție decît de la pariul acesta în sus.

VII. ETICA LUI ROBINSON (1)

„Pe insulă era atît de cald, încît nu aveam nevoie de haine, totuşi nu m-am deprins cu gîndul de a umbla gol, cu toate că eram singur pe aceste meleaguri."
Daniel Defoe, *Robinson Crusoe*, cap. IX.

Singurătatea ca tărîm constitutiv al eticii. Conştiinţă şi ursită. Instinctul moral. Căinţă şi recunoştinţă. Locuire şi con-locuire. Insula, omul singur şi moartea. Re-cunoaşterea ca sursă a recunoştinţei. Vineri şi recuperarea alterităţii. Lecţia lui Robinson: discernămîntul şi sentimentul dependenţei.

La prima vedere, etica e o sumă de precepte care reglează *întîlnirea cu celălalt:* ea e de-nedespărţit, în acest caz, de sociologie pe de o parte, de ştiinţele juridice pe de alta, şi pare să apună — ca problemă — într-un univers în care identitatea subiectului moral nu se confruntă cu o omniprezentă alteritate. Dar este într-adevăr aşa? Este singurătatea o situaţie care suspendă tema eticului? Nu există, cumva, o etică a recluziunii şi a sihăstriei? O etică a lui Robinson Crusoe? Recitirea romanului lui Daniel Defoe va aduce acestor întrebări îndreptăţiri neaşteptate şi ne va obliga, credem, la un răspuns plin de consecinţe: nu numai că *există* o etică a singurătăţii, dar ea este *tărîmul constitutiv* al eticii, însuşi principiul ei: nu se poate ajunge

la un bun dialog cu ceilalți înainte de a fi dialogat — în singurătate — cu „celălalt" dinăuntrul tău, precum și cu o ipostază a alterității, care nu e nici înăuntrul tău, nici în afară, ci în spațiul nespațial, misterios și imperativ al posibilului.

Povestea lui Robinson Crusoe e povestea cuiva care se vede constrîns să reflecteze asupra eticului, în condiția absenței lui „celălalt" : el va descoperi că, lipsit de societatea oamenilor, nu poate ieși, totuși, din perimetrul dezbaterii morale, ci, dimpotrivă, e obligat să o ia, pentru întîia oară, în serios. Drumul său va fi lung și chinuitor : va porni de la deznădejdea izolării totale, va continua cu intuiția unei alterități care nu depinde de alteritatea semenilor săi, și va sfîrși prin a reintegra — din perspectiva acestei alterități supreme — alteritatea-curentă a semenilor. Întîlnirea cu celălalt trece, așadar, printr-o prealabilă întîlnire cu *un cu totul altceva (ein Ganz Anderes)* decît celălalt : cu un „altceva" care e dincolo de ins, dar și dincolo de comunitate. *Acesta* va fi *altceva*-ul constitutiv al eticului. Dar să refacem, pe rînd, etapele.

Tînărul Robinson începe — în romanul lui Defoe — prin a se simți alergic la ceilalți : la casa părintească, la moravurile „păturii mijlocii" în care se născuse, la hotarele orașului său și ale țării sale. E cuprins de un „aprig și smintit" dor de ducă. Nici micul tribunal al alterității lăuntrice — conștiința — nu mai are, pentru el, autoritate : „...con-

ştiinţa m-a îndemnat de cîteva ori să mă întorc acasă, însă ursita m-a împins mereu înainte" *. Cel puţin două modele mitice par să se suprapună în acest episod : Adam, cel izgonit, prin propriul său păcat, din grădina Tatălui („mi-a fost dat să ajung înfăptuitorul propriei mele nenorociri" — spune Robinson) şi Fiul Risipitor, incapabil să se adapteze cumînteniei domestice, confortului gata-făcut al unei naşteri privilegiate. O altă instanţă decît conştiinţa pare să conteze, în asemenea cazuri : *ursita* Iar cu ursita intră deja în joc un alt tip de alteritate ; căci, în vreme ce conştiinţa e un organism al dezbaterii şi al deciziei individuale, ursita poartă în ea o decizie a universalului. Cine se supune conştiinţei sale simte că se auto-determină. Cine se lasă dus de ursită, acceptă o determinare de alt ordin, obiectivă şi imprevizibilă. Conştiinţa e gloria independenţei de sine. Ursita e numele însuşi al dependenţei, al unui „proiect" la care participi ca pacient determinat şi nu ca agent determinator.

Sîntem înclinaţi să atribuim „dorul de ducă" al lui Robinson şi miza lui pe ursită unui fericit *instinct moral.* Căci a avea instinct moral e, într-o primă instanţă, a tinde, somnambulic aproape, către împrejurări care îţi dezmint statutul şi care, ca atare, te pot desfiinţa. E totuna cu a accepta că instinctul moral caută, prin însuşi rostul său, „aven-

* Varianta românească a citatelor aparţine lui Petru Comarnescu (Editura pentru literatură, Bucureşti, 1963).

tura" morală, criza. Fiindcă rostul său e să-şi ducă „subiectul" către o morală vie, născută laborios şi însîngerat, iar nu către disciplina apriorică a unei legalităţi moştenite. Tînărul Robinson, care ştia despre sine că „niciodată nu făcuse ceea ce se cuvenea", pare a fi înţeles, de la bun început, că „ceea ce se cuvine" nu e ceea ce ştie toată lumea, ceea ce se dobîndeşte prin educaţia standardizată a „societăţii". „Ceea ce se cuvine" trebuie *să afli*, să obţii prin căutare şi risc, printr-o temporară suspensie a convenţiei publice. „Ceea ce se cuvine" e la sfîrşitul poveştii, nu la începutul ei.

Dar, în aparenţă, sfîrşitul şi începutul coincid. Robinson schimbă, în fond, o insulă cu alta : insula civilizată a Marii Britanii cu Insula Deznădejdii, şi alteritatea *orizontală* a eticii convenţionale cu alteritatea *verticală* a ursitei. „Dorul de ducă" al tînărului e dorul de o *altă* alteritate decît cea care îl înconjoară : una care să i se impună dinăuntru şi nu din afară, sau care, venind din afară, să poată fi acceptată de „conştiinţă", după un criteriu al libertăţii şi nu al supunerii.

Tot ce urmează, pînă spre jumătatea romanului, e experienţă etică deplină, pură, fără stimulul raportării la alţii. Descoperind insula, Robinson descoperă, încet-încet, sfera unei moralităţi fără legătură cu aceea a „păturii mijlocii" pe care o abandonase. Două sînt beneficiile morale cele mai timpurii ale singurătăţii : *căinţa* pentru toată greşeala trecută

și *recunoștința* față de șansa salvării prezente. Un solitar care se căiește nu va fi, pentru nimeni, lucru de mirare. Dar un solitar (și încă un naufragiat) care se simte recunoscător e — din unghiul simțului comun — mai puțin plauzibil. Căci recunoștința e un gest *votiv:* ea postulează o alteritate generoasă, de natură să dizolve efectul singurătății. Cine se simte recunoscător ca unic supraviețuitor pe o insulă pustie a încetat să mai fie singur. Mai mult: singurătatea însăși — ca rezultat al unei miraculoase salvări — devine argumentul unei la fel de miraculoase *prezențe* protectoare. Robinson se întreabă cum e cu putință ca zece camarazi să dispară, în vreme ce el, al unsprezecelea, scapă. „Am fost ales dintre toți spre a fi mîntuit" — va fi concluzia sa. Dezastrul și salvarea sînt simultane. „Dacă pleacă — spusese tatăl său contrariat — va fi cel mai năpăstuit om din cîți s-au născut vreodată." Iar Robinson se simte, într-adevăr, cel mai năpăstuit dintre oameni. Doar că năpasta vieții lui îl face, pe nesimțite, să se gîndească la „bunătatea cerului" și să declare, în final: „...povestea mea este un șir nesfîrșit de minuni". Norocos în plină nesansă, ajutat de chiar neajutorarea sa, Robinson va descoperi, uimit, că amărăciunea recluziunii sale e plină de daruri și că în dezordinea destinului său e o ordine mai adîncă. „Din clipa în care am înțeles asta, m-am liniștit și am renunțat să mai stau la pîndă pe țărm, pentru a zări vreo corabie în larg." Insula

își este, de acum înainte, suficientă sieși : din loc al rătăcirii, devine unul al întemeierii. Robinson află, prin urmare, că eticul, surprins în clipa constituirii sale, *eticul originar* e, prin excelență, *întemeietor :* el *instituie* un mod de comportament care nu e legitim dacă e simplă regie a con-locuirii. Întîlnim, cu aceasta, una din temele paginilor anterioare : eticul e, fundamental, *locuire ;* nu tehnică a con-locuirii, nu acord convenabil cu ceilalți, ci *o robinsonadă,* un fruct al singurătății. Ceilalți, cu pripa nevoii lor de acomodare, stingheresc, într-o primă etapă, nașterea competenței morale. Imperativul drastic al con-locuirii pune adesea între paranteze exigențele mai complicate, dar mai discrete, ale simplei locuiri. Deprinderea bunei locuiri singuratice, abia ea face posibilă armonia, sau măcar solidaritatea, locuirii laolaltă a oamenilor. Și, nu întîmplător, oamenii care știu să stea singuri, cei care știu să-și locuiască, în echilibru, singurătatea, sînt și cei mai sociabili, cei mai echilibrați con-viețuitori... Singurătatea e pregătirea optimă pentru viața în lume : nu evaziune, nu dezadaptare — cum se crede — ci *propedeutică,* exercițiu, *áskesis.* Drumul spre euforia paradisiacă a comuniunii cu ceilalți nu e decît exaltare utopică, dacă nu trece prin experiența, radical formativă, a „pustiei". E lecția străveche a egipteanului Macarie și a ponticului Evagrie, acești „Robinsoni" ai Răsăritului, pe a căror „insularitate" s-au putut sprijini continente. „O, fe-

ricită pustietate!" — strigă Robinson Crusoe cînd, în timpul unei expediții de coastă pe mica sa ambarcațiune improvizată, realizează că ar putea fi dus de curent în larg, pierzînd contactul, acum vital, cu insula. Capitolul IX al romanului (al IX-lea din douăzeci, așadar finalul primei părți a poveștii) e un concentrat bilanț etic al conștiinței insulare, încercate de apăsătoarea fericire a pustietății.

Bilanțul acesta are drept axă o frază caracteristică: „Priveam lumea drept ceva îndepărtat (...). Priveam lumea ca și cînd aș fi trecut în viața de apoi și m-aș fi uitat îndărăt spre locul unde vieţuisem și din care plecasem de mult". Experiența „pustiei" este întemeietoare de etică tocmai pentru că încurajează o asemenea perspectivă „răsturnată" asupra vieții: ea judecă viața din unghiul sfîrșitului ei, așadar din unghiul alterității ei absolute („ca și cînd aș fi trecut în viața de apoi"): reperul faptei morale nu mai este, atunci, concordanța ei cu un oarecare principiu vital sau social, ci semnificația pe care ea o capătă dinaintea certitudinii morții. O simțise și Aristotel în *Etica Nicomahică* (Cartea I, cap. 11), cînd, ca din întîmplare, socotise potrivit să cupleze tema fericirii cu aceea a morții. Ce rămîne din lume, cînd o privești de la celălalt pol al ei și ce rămîne din norma etică cînd o gîndești nu ca datorie față de ceilalți, nu ca „igienă" a omului *social*, ci ca răspundere a omului *muritor*. Anahoreza lui Robinson cu *acest* aspect al eticului se con-

frunță : în insulă, lumea, omul și moartea sînt date laolaltă, în cosmica lor elementaritate. Insula e lume minimală, redusă la esențial, Robinson e omul generic, redus la strictul necesar al umanității sale, iar moartea e o posibilitate constantă, nemijlocită. În acest peisaj, de o sărăcie fatidică, eticul își capătă relieful adevărat : el pornește, s-ar spune, de la puținătatea lumii și a omului și de la nevoia de a justifica și împlini această puținătate. Eticul originar nu e atît modelator, educativ, normativ, cît restaurator, îmbogățitor, transfigurator. „Puțină" e doar lumea singură. Pentru a se susține, ea are nevoie de complementul întregitor al unei metalumi. „Puțin" e omul care n-a umblat niciodată prin singurătatea sa, sau care se rezumă la dialogul funcțional cu un „celălalt" din același registru cu el *(der Andere).* Cînd însă *der Andere* e înlocuit cu un „celălalt" din alt registru, cu *das Ganz Andere,* omul poate rămîne singur fără a mai fi în puținătate.

Etica lui Robinson e criteriologie morală gîndită din punctul de vedere al unui *Ganz Anderes* (acel *Aliud valde* augustinian) : ea nu caută comportamentul just față de semeni, decît dacă acesta e racordat la ceea ce Jean Anouilh, în *Becket,* numea *l'Honneur de Dieu.* E vorba, în fond, a găsi un *principiu moral,* care să nu-și extragă validitatea dintr-o adecvare promptă la nevoile celuilalt și ale propriei sociabilități, ci dintr-o sursă *absolută* a validității, o sursă fermă, imuabilă, autonomă, aceea

care îl împiedică pe Robinson să umble gol pe insulă, deși e singur.

Privită de la distanța unui *aliud* absolut, indigența lumii se rotunjește și se colorează, ca o podoabă sub ecleraj optim. Omul — în speță Robinson — înțelege, acum, că *posibilul* răului e oricum mai amplu decît *realitatea* lui, că există motiv de bucurie în plină catastrofă, că e loc oriunde și în orice condiții pentru fast etic. „Simțeam, adesea, atîta mulțumire, cît nu se poate spune prin cuvinte" — declară, în cuprinsul capitolului IX al romanului, tragicul său erou. Dar marea lui descoperire va fi alta : haosul vieții sale e străbătut de „potriveli de zile stranii" : ziua fugii de acasă coincide cu aceea, mai tîrzie, a căderii în robie ; data ieșirii de sub amenințarea primului naufragiu e aceeași — peste ani — cu data evadării din Sale ; în sfîrșit, ziua nașterii se aniversează exact în ziua în care Robinson atinge țărmul Insulei Deznădejdii. „Astfel că atît viața mea de fărădelegi, ca și viața de pustnic au început în aceeași zi." Pe insulă, Robinson va sta aproximativ 28 de ani (de patru ori cîte șapte), iar din Anglia va lipsi cu totul 35 (de cinci ori șapte). Aventura are, deci, o *structură*, imprevizibilul respectă o secretă legitate : pe scurt, lumea — din clipa în care o privești de la o distanță suficientă — capătă, în ciuda puținătății ei, consistență : nimic nu e — pentru Robinson — „la voia întîmplării", totul, pînă și acea neașteptată în-

colţire a orzului (fără a fi fost semănat anume) e, pentru „anahoretul" britanic, „providenţial". Şi abia în asemenea condiţii, ordinea eticului devine posibilă. Ea decurge dintr-o *recunoaştere* a ordinii prealabile a lumii. Iar această re-cunoaştere e substanţa *recunoştinţei*. („Recunoştinţa nu e înnăscută în om" — va reflecta Robinson, temător de reîntîlnirea cu semenii săi, în cap. al XVII-lea.) Pentru că recunoaşte ordinea deplină a lumii, Robinson poate trece la „mica" ordine a răbojului, a însemnărilor zilnice, a împărţirii timpului. Pentru că totul are un rost, are rost şi *răbdarea* — o virtute a cărei însemnătate e, pentru el, tot mai evidentă ; are rost şi o etică adresată regnurilor inferioare (domesticire, cultivare, protecţie), precum şi răgazul contemplativ, liber faţă de imperiul — atît de aspru totuşi — al necesităţii. Robinson descoperă „frumuseţea locului" unde se află, miracolul pîinii, savoarea ritmului primordial născut din alternanţa muncii cu odihna. Instruit, prin asemenea subtile achiziţii, Robinson suferă o adevărată „prefacere de fire" — cum zice primul lui traducător în româneşte, serdarul Vasile Drăghici (1817 !). E momentul cînd reapare, terifiant (cap. al XI-lea, începutul celei de-a doua jumătăţi a cărţii) spectrul uitat al lui „celălalt", „urma" de pe ţărm. „Am rămas trăznit, ca şi cînd aş fi văzut un strigoi !" Pentru cine a reluat eticul „de la celălalt capăt", pe temeiul lui *das Ganz Andere*, vechea alteritate a semenilor e, la început, un orizont

al terorii. Cînd apare „celălalt", Robinson se simte „părăsit de Dumnezeu", părăsit de *Altceva*-ul trudnic descoperit în singurătate. Survin îngrijorarea, nesiguranța, gîndul uciderii. Adam se divide în Abel și Cain : comunitarul, fără patronajul unei alterități absolute, e pură sălbăticie. Dacă „ceilalți" sînt o simplă multiplicare a sinelui propriu, simpli parteneri ai unui eventual „contract" etic, tot cîștigul insularității se surpă. Eticul reintră în cercul vicios, în orizontalitatea repetitivă, din care vroise să scape. Robinson vrea din nou să plece (cap. al XIV-lea). Atunci apare Vineri.

Dar ce fel de „celălalt" e acest nou venit ? Este el un echivalent al lui „celălalt" lăsat acasă, odată cu etica „păturii mijlocii" ? Să ne amintim povestea. Vineri e un sălbatic urmărit de alți sălbatici și *salvat*, în ultima clipă, de Robinson. Nu e, așadar, un „celălalt" convențional, dat prin mecanica socială obișnuită ; e un „celălalt" *recuperat, asumat*, obținut printr-un gest de ofensivă întîmpinare. Englezul Robinson ar fi avut nevoie — la începutul vieții sale pe insulă — de un „celălalt" care să reprezinte, pentru el, lumea civilizată. I-au trebuit 25 de ani de singurătate pentru ca nu *nevoia sa* să decidă întîlnirea cu celălalt, ci *nevoia celuilalt* : nevoia lui Vineri de a fi salvat de Robinson. Cînd ești pregătit să răspunzi nevoilor celuilalt, ești pregătit să reîntîlnești alteritatea semenilor tăi nu în limitele unui schimb negustoresc, mutilant pentru toți, ci în limi-

tele unei comune raportări — recunoscătoare — la o transcendență a ursitei, la un *aliud* la fel de îndepărtat și la fel de apropiat de fiecare. Marile întîlniri nu sînt întîlniri între două identități care se resimt, reciproc, drept alteritate, ci acelea în care două identități distincte se simt identice în numele unei a treia, care apare, astfel, drept alteritatea care le unifică...

S-a vorbit mult — și mediocru — asupra educației „colonialiste" pe care Robinson o face noului său „asociat" : „..l-am învățat să-mi zică «stăpîne» și acesta a rămas numele meu de atunci. De asemenea, l-am învățat să spună «da» și «nu» și ce rost au aceste noțiuni". „Suficiență imperială" — s-a spus. „Gîndire de traficant de sclavi." „Umilire nelegitimă a semenului." În realitate, Robinson nu face decît să-i transmită lui Vineri ceea ce învățase el însuși, pe insulă, în cei 25 de ani de totală singurătate. Căci la atît se reducea, în fond, învățătura sa : o mai clară intuiție a binelui și răului, capacitatea de a răspunde mai firesc și mai întemeiat „da" sau „nu" dinaintea marilor alternative ale sufletului și, pe de altă parte, capacitatea de a decreta drept „stăpînitoare" o instanță mai adîncă decît aceea a sinelui propriu. *Discernămîntul* și un reconfortant *sentiment al dependenței* — iată luminile proiectate de *das Ganz Andere* asupra conștiinței insulare. A te simți dependent nu e, întotdeauna — cum se crede —, o formă a fragilității. A te simți dependent

poate fi reflexul unei relații de *interdependență*. Ceea ce te face să fii dependent depinde, de asemenea, de tine. Interdependența dintre omul singur și alteritatea seniorială a Ordinii absolute e modelul însuși al dialogului și al asistenței mutuale. „Cel care se cunoaște pe sine, își cunoaște stăpînul" — e o sentință celebră în mediul islamic. Ibn Arabi numește „colaborarea" dintre fiecare individ și „stăpînul său subtil" *(rabb)* — „misterul condiției seniorial" (*sirr al-robûbîya*), taina de a fi stăpîn pe puterea care te stăpînește. Robinson nu-i putea transmite lui Vineri o învățătură mai adîncă și mai iubitoare.

VIII. DARUL LACRIMILOR

(ETICA LUI ROBINSON — 2)

Robinson și treptele plînsului. Regret și căință. Lacrimile minții. Titus Andronicus și lacrimile ca solvent al mineralității. Plînsul fierbinte și plînsul răcoros. Solve et coagula. *Rîsul copilăriei și lacrimile maturității: Joi și Vineri.*

„Cel ce călătorește în plînsul neîncetat" — iată numele pe care i l-ar fi dat Ioan Scărarul lui Robinson Crusoe. În mai multe rînduri, Robinson plînge, într-adevăr, cu lacrimi cînd bune cînd rele, dar mereu garantate — în autenticitatea lor — de încercarea singurătății. Eroul plînge, uneori, „fără judecată", dar nu plînge niciodată „cu vicleșug". Și dacă e să facem o ordine (inevitabil meschină) în pustiul lacrimilor sale, vom constata că ele au o *evoluție*, o creștere semnificativă, de la un firesc aproape biologic spre o motivație supra-firească. Treapta cea mai de jos a plînsului capătă chip undeva, în capitolul IV al romanului, și este expresia strictă a compătimirii de sine: „Lacrimile îmi curgeau șiroaie cînd mă gîndeam la soarta mea" — declară, inocent dar impur, naufragiatul. Inocent, căci rămîne în limitele unei emotivități naturale pe care, de altfel, o mărturisește cinstit. Impur, căci închis în imedia-

tul dramei sale, el dă lacrimilor un circuit de suprafață, monoton, în care sursa și destinația coincid : Robinson cel năpăstuit îl plînge pe Robinson cel năpăstuit, în numele fericirii sale pierdute, așadar în numele unui Robinson posibil, mai norocos. E cercul vicios al tuturor sentimentalismelor. Și lucrul cel mai greu cînd plîngi, sau cînd vorbești despre plîns, e să te plasezi în afara sentimentalismului. „Te pîndesc la colț impudența și oftatul lăutăresc" — avertizează, pe drept cuvînt, Vasile Lovinescu, într-un text încă nepublicat *(Sunt lacrimae rerum)*. Citățm mai departe : „...lacrima a devenit un simbol inversat. Nu mai reflectează azurul : e o bulboană ce se urcă la suprafața mlaștinii, ca ochiul unei broaște ; ea merge mînă în mînă și face bună tovărășie cu nerușinarea și văicăreala. Dostoievski spune despre Feodor Karamazov, matca tuturor răutăților (...), că era rău și sentimental și că plîngea ușor". „Nu fi ca cei care îngroapă morții..." — spune și Ioan Scărarul, pe a șaptea treaptă a *Scării* sale, un adevărat tratat despre plîns, din care extragem tot ceea ce, în rîndurile următoare, stă — fără altă mențiune — între semnele citării. Lamentația, înduioșarea complezentă față de neputințele proprii durerea intimistă și „lacrima amară" care acompaniază obligatoriu metabolismul curent al regretului — sînt tot atîtea fundături ale conștiinței, secreții anodine ale unei afectivități periferice (în toate sensurile).

Evident, *regretele* nu trebuie confundate cu căința. Regretul e *iritare* vanitoasă dinaintea greșelii, nemulțumire de sine rezultată din raportarea eului la un *alter ego* idealizat. Căința începe prin a intui *vidul* eului : ea e *livrare* a greșelii către o instanță absolută a judecății, către un tribunal fără reacții direct calculabile. Cînd plînge cu gîndul la soarta sa tristă, Robinson regretă ceva, dar nu știe încă să se căiască. Abia mai tîrziu va descoperi „tristețea bucuroasă" a „plînsului fericit", lacrima „dulce", iubitoare, curățitoare. Deocamdată, lacrima sa e prematură, „ca vinul stors de curînd din teascuri" : e lacrimă „fără înțeles, proprie firii necuvîntătoare". Proprie firii cuvîntătoare — după experiența Scărarului — e lacrima născută ca „fiică a gîndului", cea care „subțiază materia" corpului, făcînd-o „mai ușor de stăpînit".

Legăm prea ușor plînsul de spontaneitatea unei decerebrate decepții, sau, invers, de exaltarea nereflectată dinaintea unei satisfacții conjuncturale. Plînsul adevărat e o ispravă paradoxală a minții : e *meta-noia*, adică saltul minții dincolo de sine, în alt plan al înțelegerii. E ceea ce i se întîmplă lui Robinson în capitolul V, cînd plînsul nu mai e durere orfelină, ci *stupoare intelectuală* față de inexplicabilul șansei și de realitatea de-ne-speratului : într-un colț de ogradă au răsărit, pe neașteptate, „zece sau douăsprezece spice de orz". Robinson nu-și amintește, la început, că în locul cu pricina scutu-

rase neglijent, cu o lună în urmă, un sac cu grăunțe, pentru a-i da altă utilizare. Și e cu atît mai uimit să descopere înfiriparea recoltei. Dar chiar cînd mirabila creștere a orzului își află explicația, Robinson încă are un motiv de stupoare : inteligibilitatea sporește misterul, chiar dacă, într-o primă etapă, pare a-l fi suprimat. „Era într-adevăr ceva providențial pentru mine ca între niște grăunțe roase de șoareci să mai rămînă zece-douăsprezece semințe bune, care păreau căzute din cer, iar eu să le arunc tocmai în locul acela, unde, aflîndu-se la umbra marii stînci, au putut răsări îndată. Dacă le aruncam în oricare altă parte, atunci ar fi fost arse de soare și s-ar fi prăpădit". Robinson e uimit și plînge. Dar nu mai spune, ca prima dată, „lacrimile îmi curgeau șiroaie", ci „*gîndul* (s.n.) mi-a înduioșat puțin inima și ochii mi s-au umplut de lacrimi". „Lacrimi fără durere", luminoase, sferice, ca șiraguri de perle. Nu lacrimi disperate, ci lacrimile minții cunoscătoare și recunoscătoare, lacrimi care desfac sufletul de cusătura sa cu sine însuși, pentru a-l prinde în țesătura unei riguroase însuflețiri universale. Despre *astfel* de lacrimi spune Ioan Scărarul că sînt „ac de aur". Iar Robinson nu se poate socoti „salvat" înainte de a fi învățat să plîngă „cu judecată", corectînd apele haotice ale furtunii care îl zvîrlise pe Insula Deznădejdii, prin apa clară, vie, nutritivă, a lacrimilor. Lacrimile sînt curcubeul de după potop, prisme

cristaline care analizează lumina. În numele lor, Robinson se poate întoarce în lume, pentru a o civiliza...

*
* *

Civilizațiile sînt, uneori, în glorioasa lor suficiență, modalități de a nu pricepe plînsul. Roma, de pildă, pare un bloc impasibil între lacrimile grecești ale lui Oedip și ale Antigonei și cultul înlăcrimat rezervat patimilor de Evul Mediu. Roma este un impozant episod *mineral* al umanității : piatră și legi. Avea nevoie, în finalul ei, de intervenția lichefiantă și lichidatoare a unui Robinson. O spune, între alții, Shakespeare, în *Titus Andronicus*, o piesă citită de obicei în pripă, ca un eșec scuzabil. Sînt prea mulți morți — se spune — în piesa aceasta ; e prea mult sînge. Dar sîngele țîșnește firesc — ca o exasperare — pe fondul unei umanități la fel de împietrite ca puzderia de statui care o populează. Shakespeare invocă mereu, cu o discretă eficiență, spectrul învîrtoșării. Tamora, răzbunătoarea principesă a goților, e de neclătinat cînd Lavinia îi cere, plîngînd, ajutorul. Inima ei rezistă lacrimilor, cum rezistă „cremenea dură la căderea ploii" *(as unrelenting flint to drops of rain)*. Duritatea se transmite de la mamă la progenitură, de la Tamora către Demetrius și Chiron. Ca și cum

laptele matern s-ar fi preschimbat în marmură *(The milk thou suck'dst from her did turn to marble).* „Nu fi-mpietrită!" — strigă zadarnic Lavinia în urechea surdă a prigonitoarei sale: *Be not obdurate!* Împietriți sînt și tribunii Romei, cînd Titus Andronicus cere — cu lacrimi — izbăvirea fiilor săi, pe nedrept bănuiți de omor. Piatra însăși pare de ceară față de împietrirea tribunilor *(A stone is soft as wax: tribunes more hard than stones).* Aaron, maurul, stăpînit de cruzime ca de o iubită, e — spune Shakespeare — un „sclav cu ochii ziditi" *(wall-ey'd slave).* Mineralizarea, „zidirea", pietrificarea, sînt decorul permanent al acestei piese, a cărei primă replică e rostită de Saturninus, plumburiu și noros ca însuși patronul numelui său. Atîta *coagulare* nu se poate dinamita decît printr-o echivalentă invazie lichidă. Piatra se îmblînzește cu sînge și cu lacrimi. De aceea, despre sînge și lacrimi vorbește Titus Andronicus, la începutul actului III, dinaintea unui senat de bronz. *Logos*-ul lacrimilor *(My tears are now prevailing orators)* încearcă să moaie pămîntul *secetos* sau *înzăpezit* al unei cetăți anchilozate:

Pămînte! te-oi cinsti cu ploi mai multe
Din negurile ochilor bătrîni,
Decît April cel tînăr cu potoape.

De-i secetă, eu tot îţi voi da stropi
Şi iarna-ţi voi topi cu lacrimi neaua
Şi-n primăvară veşnică te-oi ţine...
(trad. Dan Duţescu)

Iar în scena ultimă, totul pare să se răscumpere prin lacrimile unui copil. Micul Lucius, nepotul lui Andronicus, învaţă „să se topească" *(to melt in showers)* într-un regenator plîns torenţial.

Lacrima care „topeşte" abuzul oricărei solidificări (ea însăşi nefiind altceva decît sare dizolvată în apă, aşadar mineralitate adusă în stare solubilă) e cunoscută, ca atare, şi lui Ioan Scărarul : „Precum focul topeşte trestia, aşa lacrima topeşte toată întinăciunea văzută şi gîndită". Lacrima *topeşte* şi *spală*. De asemenea, „precum ploaia intrînd în pămînt", ea *fertilizează*. În sfîrşit — în altă întruchipare a ei — lacrima *stinge* : „Precum apa, adăugîndu-se cîte puţin în foc, schimbă văpaia cu desăvîrşire, aşa şi lacrima plînsului adevărat stinge toată văpaia mîniei şi a iuţimii". Există, aşadar, un aspect *fierbinte*, înfocat şi „scînteietor" al plînsului, şi un aspect *răcoros*, dezalterant, potolitor. Cel dintîi implică o imagine negativă a umidităţii : umiditatea ca indistincţie sentimentală, ca fluiditate confuză care trebuie „secată", uscată, volatilizată. În al doilea caz, umiditatea e, dimpotrivă, valorificată bene-

fic ; ea semnifică punerea în mișcare a „înghețului" lăuntric, „subțierea" excesului de corporalitate, re-animarea materiei pasive. Sîntem în plin simbolism alchimic. Setea vinovată, superfluă, a umorilor noastre „apoase" e „stinsă" de lacrimi care, în același timp, *aprind* o altă sete, eliberatoare de data aceasta, setea de de-mineralizare a corpului. E vorba, în fond, de o redirecționare a *principiului dorinței.* Dorinței descendente, care fixează obsesiv, pînă la conglomerat salin, apetiturile sufletului, plînsul îi opune dorința ascendentă, topirea sării, disoluția fixației limitative. Lacrima e simultan *„solve"* și *„coagula".* E dizolvarea „sării", inflamarea apelor „inferior" (Nicolas Flamel vorbea despre o *humiditas ignea)* și transmutație a sării în perlă. Potrivit unei tradiții hinduse, perla se naște din lacrimile zeului Lunii (v. Mircea Eliade, *Images et symboles,* 1952, pp. 190—198). Luna guvernează circuitul universal al fluidelor și, în consecință, trans-substanțierea lor. Perla — spune o altă tradiție — e un fruct al fulgerului care intră în scoică. Focul și apa se întrepătrund, așadar, în structura ei, ca și în aceea a lacrimei, deopotrivă fierbinte și răcoritoare. Apa dizolvă, focul călește : apa lacrimilor transformă fixitatea inerțială în subtilitate, iar focul lor fixează subtilitatea astfel obținută în materia nobilă a mărgăritarului : sarea devine cristal.

*
* *

Într-o variantă modernă a romanului lui Defoe *(Vendredi, ou les limbes du Pacifique)*, Michel Tournier confirmă evoluția lui Robinson de la mineralitate opacă spre transparență. Atașat, mai întîi, ordinii administrative, care îi apare drept singurul antidot al smintelii, personajul lui Tournier înlocuiește, treptat, alteritatea semenilor cu alteritatea — cosmică — a Insulei și își depășește — datorită lui Vineri — condiția de *homo economicus* (marcat de geotropism și egolatrie), pentru a deveni obiectul unei „inițieri solare", al unei spectaculoase „convertiri eoliene". Telluricul Robinson devine „uranian". Agricultorul are intuiția zborului atemporal și prinde gustul imponderabilității. La sfîrșit, el se simte mai tînăr decît în momentul naufragiului : „nu tînăr de-o tinerețe biologică, putrescibilă și purtînd în ea un fel de elan spre decrepitudine. Era tînăr de-o tinerețe minerală, divină, solară" (trad. Ileana Vulpescu). Ca în alchimie, mineralitatea se păstrează : dar din plumb „vulgar", ea se transformă în „piatră filosofală", în diamant ceresc. Transformarea aceasta (un fel de „perlare" a sării) se obținea — pe vremea lui Defoe — prin „apa de împrospătare a lacrimilor". Scriitorul contemporan atribuie același efect contactului cu rîsul și cu surîsul copilăresc al venusianului Vineri. Inocența e, într-adevăr,

singurul tărîm în care rîsul are aceeași putere purificatoare ca lacrima. Dar pentru a-și păstra rîsul nevinovat, noul Robinson se decide să nu mai părăsească insula : ca și cum ar simți că — întors în lumea civilizată — ar pierde virtutea aceasta vitală. Va rămîne, deci, în pustietatea Pacificului, însoțit de un mic estonian, care va primi, ca urmaș al lui Vineri, numele Joi. „E ziua lui Joe, zeul Cerului. Și e, totodată, ziua duminicală a copiilor.“ Rîsul nu e valabil decît ca soluție regresivă, ca întoarcere spre copilărie. Soluția vîrstelor care au pierdut candoarea nu poate fi decît lacrima. Iar ziua lacrimilor e Vineri...

IX. MINIMALISM ETIC

„Minima moralia" — o pre-etică. Problema mediocrității morale. Două exemple: ipocrizia morală și carența spontaneității morale. Act etic și reacție etică. Despre naivitate. Dreptul de a vorbi despre ce nu știi încă.

De ce, în definitiv, „*minima* moralia"? Mai întîi, dintr-o respectuoasă antipatie față de Aristotel. Respectuoasă: nu putem îndrăzni să ne așezăm în tradiția — inaugurată de el — cu Magna Moralia, decît în postura discretă a unui autor minor. Antipatie: sîntem alergici la „maximalismul" aristotelic, la competența lui neîngrădită, exactă, netulburată. Apoi, „*minima* moralia", pentru că ni s-ar părea necinstit să ne plasăm discursul la altă scară decît aceea a limitelor proprii și a relativismului contemporan. De fapt, nu de etică e vorba în paginile acestea, ci de o *pre-etică*, de o tatonantă acțiune pregătitoare, a cărei singură ambiție e stimularea *preocupării* etice, iar nu construcția sistematică. Ne întrebăm, pe de altă parte, dacă o etică *scrisă* poate fi altceva decît o „mică" etică. Eticile „mari" sînt cele care prind corp în intricația spectaculoasă a cîte unui destin uman irepetabil: ele se trăiesc,

nu se comentează. Cît despre adevăratele „probleme" morale, ele nu sînt acelea pe care „ți le pui" cu creionul în mînă, în destinderea — oricît de responsabilă — a reflexivității, ci acelea care *ți se pun*, care *survin* imprevizibil, cu violența ultimativă a faptelor de viață curente. Pe temeiul acestor considerații, nu putem da satisfacție cititorului avid de preceptistică limpede, de *soluție* etică infailibilă. Nevoia de ghidaj e, nu o dată, nevoie de a trăi prin delegație, de a transfera asupra altuia răspunderea propriei tale vieți. Ceea ce putem face e să aproximăm descriptiv *geografia* eticului, conturele lui, termenii esențiali în care are a se desfășura dezbaterea etică. Și dacă e să propunem o normă, una singură e pe măsura reală a intențiilor noastre : a ieși din toropeala etică, din mecanica ei gregară, a lua cunoștință de faptul — decisiv, presant, neliniștitor — că eticul *există*.

Dar se îndoiește cineva de asta ? Nu e eticul o referință constantă a fiecăruia ? Socotim că nu : că, în genere, nu înregistrăm existența eticului decît arareori, în situații-limită, cînd el ni se impune cu un fel de (nedorită) obligativitate. În rest, luăm drept „ordine etică" stricta *convenționalitate* a moravurilor, stereotipia socială cea mai fadă. Nu percepem imoralitatea decît de la nivelul „scandalosului" în sus. Pînă la acest nivel, totul ni se pare oarecum în regulă și, ca atare, în afara oricărui interes și a oricărei discuții. Așa stînd lucrurile, ne

apare cu atît mai nimerit un anumit „minimalism" etic, înţeles ca o analitică a *mediocrităţii* morale, distinctă de fenomenologia catastrofei morale, a culpelor supreme, de care s-ar ocupa, să zicem, „marea" etică.

Statistic vorbind, deriva morală de fiecare zi nu constă într-o acumulare dementă de „păcate strigătoare la cer". Nu omuciderea, asuprirea pruncilor şi sodomia sînt materia primă a eticului cotidian ; iar cînd se pot, totuşi, semnala, acestea sînt de o radicalitate, de o evidenţă care desfide orice teoretizare. Păcatele „strigătoare la cer" tind chiar, adesea, să se înscrie mai curînd în sfera patologicului decît în aceea a „vinei" morale obişnuite. Crima lui Raskolnikov pluteşte — ca mai toate crimele dostoievskiene — undeva între morbid şi religios şi, de aceea, abia dacă poate fi măsurată cu instrumentarul propriu-zis al eticii. Mult mai elocventă din unghi etic ni se pare imoralitatea personajelor lui Gogol, demonismul lor plat, monstruozitatea incoloră a sufletelor lor adormite. Acesta e teritoriul cu adevărat revelator al eticului : somnolenţa diurnă, cumînţenia irespirabilă a atitudinii, cenuşiul valorilor. Pe scurt, placiditatea etică a omului mediocru. Privit de la distanţă, el nu comite nimic grav : tocmai acesta e păcatul lui de moarte, cel care îl scuteşte de atacul comunităţii şi de tresărirea conştiinţei proprii. Caracterizat mai mult prin ceea ce omite decît prin faptul comis, liniştit în inexpresi-

vitatea sa, invulnerabil din perspectiva „marii" morale, căci, repetăm, el nu face nimic care să fie brutal reprobabil, omul mediocru e depozitarul cel mai perfid al mizeriei morale. Şi el există în fiecare din noi, sustrăgîndu-se oricărui proces prin tocmai crasa lui banalitate. Marea vinovăţie morală, dezastrul moral par aproape paradisiace pe lîngă viguroasa anestezie morală a omului mediocru. Păcatul lui nu e că spune mari minciuni, ci că nu evită cea mai evitabilă mică minciună ; nu că amînă marele gest de autenticitate, ci că nu face *nici măcar* gestica minimei decenţe. Acest „nici măcar" e problema centrală, culpa capitală a „minimalismului" etic. El circumscrie incapacitatea comună de a rezolva nu dilema morală de proporţii monumentale, ci „strictul necesar" al moralităţii. Marcat de această incapacitate, omul se face vinovat nu atît pentru răul la care e constrîns (de împrejurări aspre, spaime necontrolate şi altele asemenea), ci pentru răul la care consimte neconstrîns, la care ar putea, deci, fără riscuri, să nu consimtă. Nu să facă imposibilul i s-ar cere, ci să facă puţinul care stă în puterile sale. Şi puţinul acesta rămîne nefăcut, în virtutea unei inerţii care infectează, ca o otravă reziduală, atmosfera morală din jur.

Imperativul comportamental propus de „minimalismul" etic pe care îl avem în vedere nu e, aşadar, unul al eforturilor majore, întreprinse sub regia cosmică a decalogului. E vorba mai mult de *de-*

taliul etic, de o stilistică a *derizoriului*, a opțiunilor nu neapărat fundamentale, dar semnificative. E vorba a nu face din tema eticului o temă sărbătorească, invocabilă doar în tensiunea marilor încercări, a marilor „ocazii" etice : într-o viață de om, asemenea ocazii pot să nici nu apară. Și atunci, problema este să faci din mărunta responsabilitate zilnică — marea ocazie.

O analiză „spectrală" a mediocrității morale ar putea constitui, singură, obiectul unui text amplu. Ne vom mărgini să rezumăm, cu titlu de mostră, două din manifestările ei caracteristice : ipocrizia și carența spontaneității morale.

S-ar putea ca *ipocrizia morală* să fie maladia cea mai răspîndită a speciei, un fel de „gripă" generalizată, a cărei malignitate, deși tocită prin chiar comuna ei frecvență, e capabilă, la răstimpuri, de virulențe neașteptate. E o maladie din rîndul acelora de care nu se moare, dar de care nu se scapă pînă la sfîrșitul vieții. Un obiect ideal de studiu pentru „minimalismul" etic, care, în definitiv, nu se ocupă de bolile mortale, ci de suferințele cronice.

Ipocritul confundă morala cu discreția. Drama lui nu e că se simte mereu îndemnat să greșească, ci că nu-și poate camufla perfect greșeala, că nu-și poate ține turpitudinile la o convenabilă distanță de gura lumii. Nu actul blamabil e rușinos, ci eventuala lui publicitate. Ipocritul e un campion al salvării aparențelor. Valorile lui extreme par a fi demnitatea

personală, buna-cuviință, civilizația raporturilor cu ceilalți. Pentru a obloji aceste valori, nici un preț nu e prea mare. În asta constă patosul unui astfel de personaj : el are cultul — formal — al propriei „imagini", dar, în același timp, o viziune distorsionată a mijloacelor optime prin care această imagine trebuie menajată : dominării de sine, el îi preferă ambalajul cochet al sinelui, asigurarea unei eficiențe exterioriități de protocol. Ipocritul nu-și regretă relele : „se jenează" doar de existența lor și mai ales de ecoul lor posibil în conștiința altora. Soluția e disimularea. Și — în paralel — un interminabil și complicat demers al auto-îndreptățirii. Ipocritul care nu sfîrșește într-o totală *învoială cu sine*, în uitarea igienică a oricărei vinovății, e un ipocrit de duzină. Ipocritul de anvergură nu se mulțumește a-și falsifica portretul în ochii celorlalți : marea lui reușită e să și-l falsifice în chiar ochii săi ; el își plivește periodic memoria de toate „impuritățile", de orice sămînță de remușcare, de orice „accident" compromițător. E sincer mirat de suspiciunile celor din preajmă : e o victimă, un om de ispravă hăituit de un univers răutăcios, de prieteni ne-iubitori, de o familie neînțelegătoare. Virtuozitatea cea mai strălucitoare a ipocritului e confecționarea unei *poze* adecvate : el își supraveghează conduita după modelul (utopic) al stilului la care aspiră : e un „portret idealizat" în mișcare : respectabil, solemn, distins, străin de orice vulgaritate. Sub calota lui vajnică

pot musti cele mai baroce obscenități, dar auzul unei înjurături îl oripilează. Dacă e inteligent are, pentru asta, explicații cît se poate de rezonabile : va vorbi despre ce se cade și ce nu se cade, despre noblețea care obligă, despre sfială și nerușinare. Clipă de clipă, ipocritul e ilustrația unui drastic fragmentarism existențial, a acelui discernămînt suspect după care una e viața socială, una e cea privată, una e ce gîndești, una e ce spui, una e ce faci cînd ești între „intimi", alta e ce faci cînd ești „pe scenă", între oameni „fini" sau între admiratori, mai mult sau mai puțin inocenți. La limită, ipocrizia devine ridicolă în chip grandios : alunecă în fiziologic ; ipocritul ajunge să se rușineze de propriul lui corp ; ar prefera să-și consume instinctele în semiîntunericuri protectoare, din care să iasă din cînd în cînd sedat, pentru a defila reprezentativ în fața unei asistențe care aplaudă.

Ceea ce face din figura ipocritului un subiect predilect al „minimalismului" etic este că, de regulă, el se simte moralmente inatacabil, de vreme ce, în „chestiunile esențiale" — cele care țin de „marea" morală — funcționează fără greș. Disimulările sale n-ar fi decît un fel de a-i scuti pe ceilalți de spectacolul micilor lui slăbiciuni. Și astfel, la adăpostul unei garanții morale ipotetice, al unui credit dobîndit prin eludarea crizei morale violente, el își cultivă — impenitent — precaritatea, ca pe firescul însuși.

La fel se întîmplă cu *spontaneitatea morală*. Ea e pe cale de dispariţie tot pentru că pare o categorie periferică, un ornament teoretic facultativ, de o importanţă net inferioară faţă de importanţa normelor de comportament tradiţionale. Dar pentru a vorbi de spontaneitate, avem nevoie, mai întîi, de o elementară distincţie : distincţia dintre *actul etic* şi *reacţia etică*. Actul etic e domeniul *iniţiativei* individuale, urmînd unei decizii lucide şi unei atente considerări a conjuncturilor. Etica nu se reduce însă la act etic. Jumătate din ea e pură *reactivitate*, adică *răspuns* dat de conştiinţa individuală unor împrejurări pe care nu le-a ales şi nu le-a provocat. Actul etic e expresia intervenţiei umane în imediatul lumii ; e, deci, o specie a ofensivei morale. Reacţia etică e, dimpotrivă, rezultatul unei intervenţii a lumii asupra omului, aşadar o manevră de apărare dinaintea unei agresivităţi neprevăzute. Viciul cel mai frecvent al actului etic e *impulsivitatea*. Iar viciul reacţiei etice e *lipsa de spontaneitate* (aceasta nefiind decît o formă, mai puţin temperamentală, a impulsivităţii). S-ar spune că există o înclinaţie naturală a subiectului moral de a inversa lucrurile : el procedează precipitat ori de cîte ori s-ar impune precauţia deliberativă, cîntărirea justă a situaţiei, şi stă pe gînduri cînd ceea ce i se cere e *reflexul moral nemijlocit*, dinamismul rapid al insctinctului. Tendinţa de a deveni activ în plan etic, de a lua hotărîri „revoluţionare“ numai în clipele de exal-

tare sau nevroză, la furie sau la disperare, e un simptom de degenerescență morală, ca și tendința de a hamletiza indefinit în fața unor solicitări exterioare, a căror evidență trebuie recunoscută direct, fără abuz de spirit analitic și de subtilitate. *Deliberare în acțiune și spontaneitate în reacție* — iată strategia morală cea mai potrivită. Sînt momente în care nu e de făcut decît ceea ce ai simțit din prima clipă că trebuie să faci. Orice tergiversare suspendă iremediabil impulsul moral sănătos. Excesul inteligenței, rafinamentele psihanalitice, deprinderea de a găsi justificări pentru orice, de a înțelege totul „dialectic", talentul, în sfîrșit, de a vedea relativitate acolo unde un discernămînt nativ separă, fără dificultate, binele de rău — toate acestea sînt premise certe ale pierderii spontaneității morale. Fenomenul e tipic modern. Erich Neumann, un foarte onorabil discipol al lui Jung, l-a numit *Wertunsicherheit* („nesiguranță a valorilor"), neputință de a percepe răul ca rău și de a i te opune fără ezitare. Omul modern — spune Neumann *(Tiefenpsychologie und neue Ethik,* 1984, p. 10) — *„a pierdut naivitatea luptătorului, iar întrebarea secretă care îi subminează fermitatea interioară este : Cine luptă contra cui, ce se opune la ce ?"*. Proliferarea tumorală a explicațiilor nesfîrșit de „complexe", stingerea simțului pentru absolut, haosul criteriilor contribuie într-o măsură însemnată la adumbrirea ace-

lei „naivități" fără de care eticul eșuează în perplexitate și inhibiție.

Pentru minimalismul etic, conceptul *naivității* este, de altfel, foarte important, dacă îl înțelegem ca intuiție a unei moralități „originare". O etică „maximalistă" e, în genere, o etică hiper-elaborată și, de aceea, crispată, fără naturalețe, fără har. Și dacă — vorbind despre virtuți — am atras atenția asupra necesității de a le reabilita pe cele intelectuale, ne grăbim să adăugăm că inteligența care nu știe să fie, la timpul cuvenit, naivă, se transformă, pe nesimțite, într-o arborescență mentală inutilizabilă, într-o spasmodică divagație cerebrală, incapabilă să facă pasul salutar de la înțelegere la înfăptuire.

*
* *

Mai există un motiv pentru care am preferat să ne definim încercarea în termenii unei morale „minime". „Minimă", pentru că nu e morala unui edificat. Nu vorbim despre drum, din unghiul punctului de sosire. Vorbim *din mers*, însoțiți de oboseala, de incertitudinea, dar și de tenacitatea mersului. Iar dacă se va spune că nimeni nu are dreptul să vorbească despre ceea ce nu posedă încă, vom răspunde că, în tîrziul acestui veac, simpla *orientare către* e mai indicată decît oprirea pe loc în așteptarea unui adevăr indubitabil, care să îngăduie un traseu li-

near, fără riscuri. Prin rîndurile de față înțelegem să așteptăm *în mișcare*, să proclamăm, prin însăși agitația noastră, că așteptăm ceva. La o adică, ne putem retrage sub autoritatea unor „moraliști" notorii. Iată ce spunea Tertulian, la începutul secolului III, într-un mic tratat despre răbdare : „*Astfel, după cum aduce mîngîiere discuția despre un lucru de care nu ne putem bucura — asemeni bolnavilor care, fiindcă le lipsește sănătatea, vorbesc mereu despre binefacerile ei — la fel eu, prea nefericitul, întotdeauna bolnav de patima nerăbdării, în mod necesar suspin, chem și mă rog pentru sănătatea răbdării pe care nu o posed*". „Minima moralia" e o suspinare, o chemare și o rugare pentru sănătatea morală care-i lipsește încă autorului.

CUPRINS

Cîteva precauţii şi lămuriri 7

I. COMPETENŢA MORALĂ. Competenţa morală — singura pe care nimeni nu şi-o contestă. Falsa autoritate morală: judecata şi sfatul. Competenţa morală a „specialistului". Aşezarea paradoxală a eticii ca „ştiinţă". Simţul etic şi simţul comun. Irelevanţa morală a omului ireproşabil. Insuficienţa morală ca fenomen originar al eticii 11

ADAOS: Competenţă morală, iertare şi „progres" moral 20

II. LEGEA MORALĂ. Spaţiul moral. Conduita ca formă superioară a locuirii. Individualul ca obiect al legii morale. Adăpostire şi locuire. Legea morală nu poate fi obţinută inductiv. J.-M. Guyau şi ipoteza morală 25

ADAOS: Legile ca făpturi 34

III. ORDINE, LIBERTATE, TIMP. Lege şi model. Dimensiunea speculativă a eticii. Un concept al ordinii totale. Conotaţia temporală a ordinii. Răul ca hipostaziere a episodicului. Obsesia şi limitele libertăţii. Judecata morală şi problema timpului 38

EXCURS: Falstaff şi timpul sublunar . 48

IV. DINAMICA PRINCIPIILOR NEUTRE. Utopia maniheistă a virtuții și viciului. Surpriza morală. Precaritatea virtuții ca medie între excese. O teorie a principiilor neutre. Virtutea ca bună administrare a unui principiu neutru. Exemplul blîndeții și al generozității. Codul etichetei și codul moral. Patologia virtuții . . 64

V. INTELIGENȚĂ ȘI TALENT MORAL. Pentru o etică circumstanțială. Critica „performanței" etice. Adevărul trăit ca substanță a eticii. Virtuțile între voință și intelect. Reabilitarea virtuților intelectuale. Talentul moral împotriva datoriei morale. Conduita paradoxală a adevăratului sfătuitor 73

EXCURS 1 : Talent și înțelepciune 83

EXCURS 2 : Sensul culturii în lumea contemporană 94

VI. JUDECATA MORALĂ ȘI PROBLEMA DESTINULUI. Etica — o teorie generală a destinului. Destinul ca expresie a ordinii individuale. Structuri destinale specifice. Imposibilitatea de principiu a judecății morale. Problema atenției etice. Destinul și componenta noctură a vieții. Clipa și locul destinului 111

VII. ETICA LUI ROBINSON (I). Singurătatea ca tărîm constitutiv al eticii. Conștiință și ursită. Instinctul moral. Căință și recunoștință. Locuire și con-locuire. Insula, omul singur și moartea. Re-cunoașterea ca sursă a recunoștinței. Vineri și recuperarea alterității. Lecția lui Robinson : discernămîntul și sentimentul dependenței 121

VIII. DARUL LACRIMILOR (ETICA LUI ROBINSON — 2). Robinson şi treptele plînsului. Regret şi căinţă. Lacrimile minţii. Titus Andronicus şi lacrimile ca solvent al mineralităţii. Plînsul fierbinte şi plînsul răcoros. *Solve et coagula.* Rîsul copilăriei şi lacrimile maturităţii: Joi şi Vineri 134

IX. MINIMALISM ETIC. „Minima moralia" — o pre-etică. Problema mediocrităţii morale. Două exemple: ipocrizia morală şi carenţa spontaneităţii morale. Act etic şi reacţie etică. Despre naivitate. Dreptul de a vorbi despre ce nu ştii încă 144

Lector : SORIN MĂRCULESCU
Tehnoredactor : CONSTANȚA VULCĂNESCU

Apărut : 1988. Bun de tipar : 22.02.1988
Coli tipo : 5. Format : 32/80×100.

Tiparul executat sub comanda
nr. 697 la
Întreprinderea Poligrafică
„13 Decembrie 1918",
str. Grigore Alexandrescu nr. 89-97
București,
Republica Socialistă România